



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

مؤتمر

تجديد الخطاب الديني

مُؤْتَمَرُ تَجْدِيدِ الْخَطِّابِ الدِّينِيِّ



جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الثانية
1445هـ - 2024م

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

www.mbzuh.ac.ae

X @ mbzuh



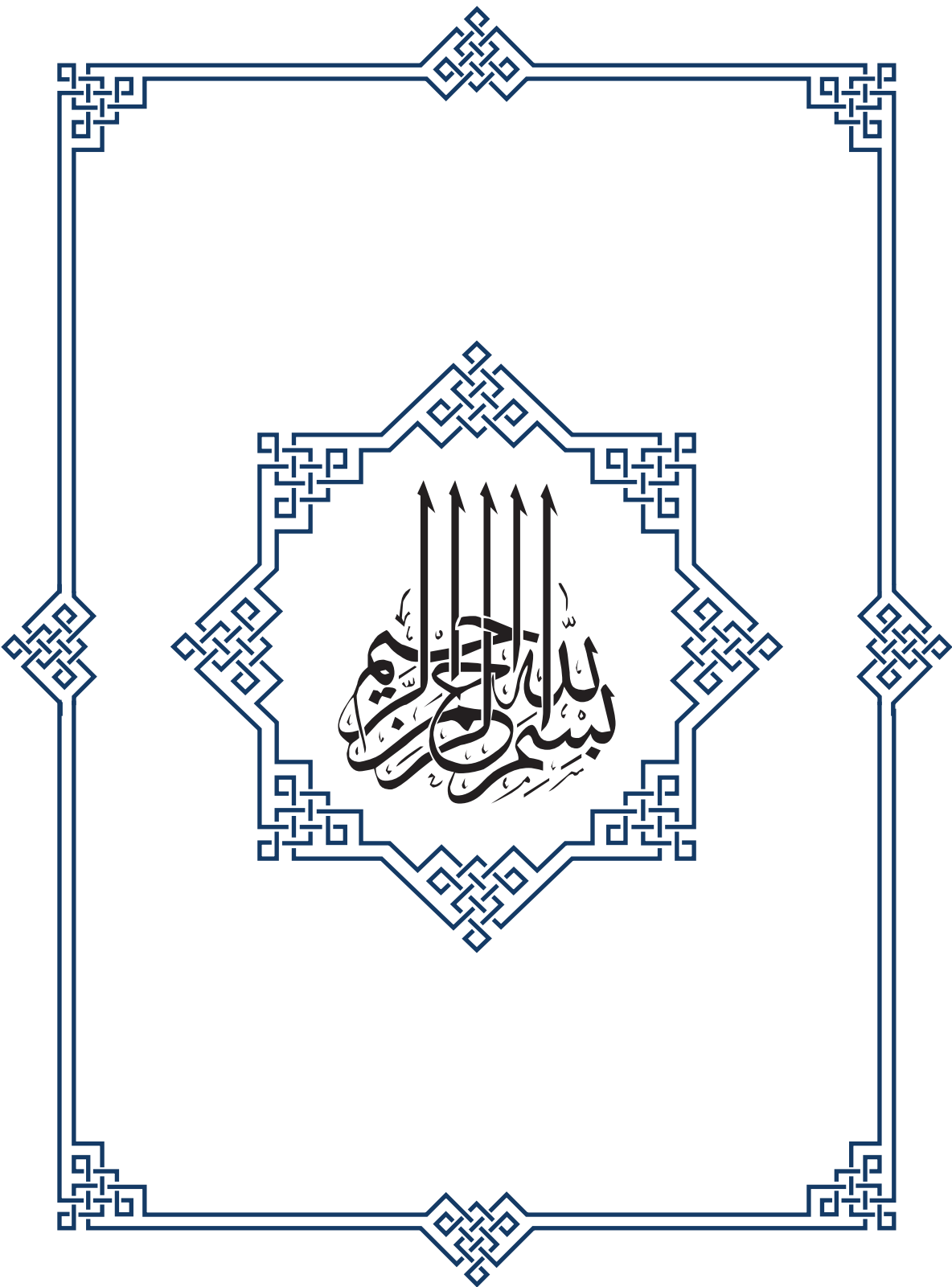
MBZ university for humanities



mbzuh.ac.ae

المؤتمرات والندوات

مؤتمر تجارة الخطاب الذي



دياجة المؤتمر

إن الجامعات بوصفها فضاءات للبحث ومنارات للإشعاع الثقافي ،
يدخل في صميم عملها متابعة ودراسة مختلف الظواهر والمسائل التي
تتناول ما يثار في الساحة الثقافية من قضايا فكرية وعلمية واجتماعية .
ومما تتجدد دواعي الاهتمام به من تلك القضايا ؛ قضية تجديد الخطاب
الديني في سياق ما تشهده المجتمعات الإسلامية ، وما يشهده العالم
من متغيرات .

لذلك ارتأت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية أن تعقد مؤتمرها
العلمي الأول حول هذه القضية ، مستكتبةً الأقلام الرصينة ، لتتناول ما
يرتبط بهذا الموضوع من جوانب في بحوث تتسم بالجدية في التناول والجِدَّة
في الطرح والجودة في النتائج والمخرجات ، مُستشرفةً بذلك التأسيس لتقليدٍ
علمي رائدٍ في بلادنا والمنطقة جمعاء ، يمثل الرؤية الإماراتية الأصيلة في
التميز والابتكار .

ومن أهمّ الاعتبارات التي تأسس عليها اختيار هذا الموضوع تعلقه
بالوضع الراهن وما ظهر فيه من الحاجة إلى إعادة الرّبط والمواءمة بين

الخطاب الديني ، بقواعده واجتهاداته ، وبين الواقع بكلياته ومتغيراته ، مما يُعَدُّ أمراً ضرورياً ، وتحدياً مُلِحاً .

لقد توالى مطالب التجديد في الخطاب الديني خلال القرن العشرين ، وقد ازدادت إلحاحاً في العقود الثلاثة الأخيرة ، وتقاذفتها تياراتٌ ومناهج واجتهادات مختلفة ، وبسبب الواقع الموار فإنها لم تصل إلى مستقر .

وبالنظر لهذه الاعتبارات فإنَّ التجديد بقي مفهوماً يكثر في الكتابات تناوله وعلى الألسنة تداوله ؛ ولكنه غير محدّد المعالم ولا محدود العوالم ، فهو من تلك المصطلحات المعروفة جداً إلى حدّ أنه يكاد يندُّ عن التعريف ؛ لأنه في أصله عبارةٌ عن فعل متعدّ تظهر تجلياته في متعلقاته ، فبقدر ما يتسع متعلّقه وتتعدّد علاقته وتتشعب أدوات الفعل وإمكانات الانفعال تنفسح مساحات المدلولات والتأويلات .

ولذلك ننطلق في رؤيتنا لهذا المؤتمر من القناعة بأنَّ أي خطوة جادّة نحو خطاب التجديد وممارسته ستنعكس إيجاباً على العلاقات الإنسانية والأمن البشري ، وسيكون المردود إيجابياً على مجتمعاتنا وعلى العالم كله ، حيث ستوفّر معبراً إلى رؤيةٍ أخرى للعالم ، ومدخلاً إلى رحاب الأخوة الإنسانية ، ومناطقاً لانسجام حضاري منشود .

وشأن التجديد فإنَّ الخطاب الديني هو كذلك مفهوم مُلتبسٌ لشموله ، باعتبار عموم مفهوم الدّين ، وكونيته التي تلج كل مجالات الحياة ، ليس

بالمعنى الضيق للدين ؛ ولكن بالمعنى الواسع الفسيح الذي يجعل كل نشاط - إنساني وجداني أو عقلي أو سلوكي بمختلف تعبيراته النافعة موزوناً بميزان القيم ومصالح العباد - من ضمن اهتمامات الدين .

انطلاقاً من هذه الرؤية الواسعة ؛ فإنّ قواطع الدين تشتبك باجتهادياته ، وثوابته بمتغيراته ، وامتزاج منطلقاته الربانية بتجلياته الإنسانية ، في جدلية دقيقة بين التعبدية ومعقول المعنى .

والتجديد المنشود ينبغي أن ينطلق إذن من تعامل جديد مع التراث ، يهدف إلى استكشاف فضاءات الالتقاء ومجالات التماسّ والتقاطع ، وتوسيع قنوات التواصل والتفاعل مع المعاصرة فكراً وعلماً .

وبناءً على هذا التجاذب بين ثقافة أصيلة حيّة وثقافة عالمية دينامية ، ستكون النتيجة تنسيب المواقف عند تنزيل بعض القيم ، وتجسير العلاقة بين عالمي الأفكار والأشخاص ، فبدلاً من واقع قيمٍ تُهاجمُ وقيم تُقاومُ ، سيحلُّ محلها التعاون والتعاوض والتآزر ، ولهذا فإن التجديد لا يكون هدمًا للتراث ولا قطيعةً معه ، بل سيكون عملاً من خلاله ، ولن يكون مجرد ترميمٍ وتلفيقٍ ، بل سيكون كذلك دمجاً وأخذاً وعطاءً ، فالنهر يتجه إلى مصبه ويظل أميناً لمنبعه ، متلوناً بألوان تُربّته ؛ رغم أنّ المياه لا تجري في النهر مرتين !

التجديد تفكير مواكب للحياة ، ينطلق ممّا يستجد من إشكالات

ليبني مفاهيم جديدة ، وليُثمر أحكاماً وحلولاً مناسبة للعصر ، فالخطاب الديني لا ينبغي أن يظلّ حبيسَ قطائعِ مصطنعة ، بل هو خطاب منفتح على مواءمات يفرضها الواقع ويُزكّيها الشرع والعقل .

إنّ التجديد الذي نسعى إليه سيظلّ مُوجَّهاً بهذه الغايات الكبرى ، ومُؤطّراً بهذه المحدّدات العامة ، وإذا حلّق في سماء النظريات ، فإنه ينبغي أن يظلّ على أرض الواقعات .

ولعلّ أهمّ مجالات التجديد في الخطاب الديني ، التي ينبغي أن تحظى بحَيِّز كبير من البحث ، مجال المفاهيم ، وذلك أن جزءاً كبيراً مما يعيشه العالم اليوم من فتن مرّده إلى التباس مفاهيم دينية في أذهان شريحة واسعة من المجتمعات المسلمة ، كدولة الخلافة ، وتطبيق الشريعة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والجهاد ، وطاعة أُولي الأمر .

إنّ تحديد هذه المفاهيم وتوضيحها وضبط علاقتها بالمصالح وبالدين والكشف عن ضوابطها وحدودها الشرعية في ضوء النصوص الحاكمة والمقاصد التي هي قبلة المجتهدين كما يقول أبو حامد الغزالي ، وعلى ضوء منهج السلف في التعامل مع المصالح والمفاسد - كل ذلك أمر ضروري ينبغي أن يُحسم فيه حتى لا يبقى موضع تلبّيس واقع أو مُتوقَّع ، ولعلّ عنوان الحلّ هو «المعادلة المستقرة والجدلية بين خطاب التكليف وخطاب الوضع» وما يتفرّع عن ذلك من الآليات الناظمة .

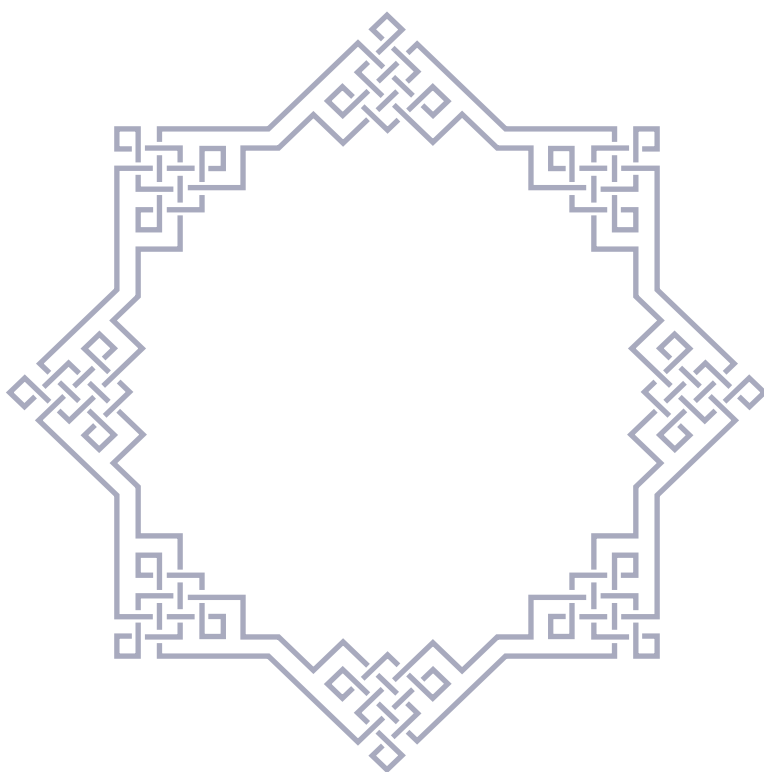
يهدف مؤتمر «تجديد الخطاب الديني» إذن إلى الإجابة على الأسئلة المفتاحية التي تُمكن من ضبط الموضوع ضبطاً علمياً ، وتناى به عن التسيّب والتبسيط المُخلّين .

زمرّة من الأسئلة تنتظر من مؤتمرنا أجوبةً محرّرةً بالفعل ، فما هو الخطاب الديني ، وما هو التجديد فيه ؟ ولماذا التجديد ؟ وأي سياق حضاري استوجبه ؟ وما هي أسسه المنهجية ؟ ومداخله العلمية ؟ ومجالاته وأبعاده ؟ وما الذي تغيّر في الواقع ؟ وما الذي يجب أن يتغيّر في الخطاب ؟

وبناءً على ما سبق فقد جاءت محاور المؤتمر موزّعةً في يومين وفق الآتي :

1. «الخطاب» بين المفهوم والمصطلح في الفكرين القديم والمعاصر ؟
2. ما هو الخطاب الديني اليوم ، وما هي مجالات وأبعاد تجديده ، ولماذا ؟
3. التجديد الديني وإشكاليات المفاهيم
4. خطاب الوضع باعتباره أساساً للتجديد
5. العلاقات بين التجديد والضبط في الخطاب الديني
6. الواقع والسياق الحضاري وضرورة تجديد الخطاب الديني
7. الوثائق والإعلانات وأثرها في تجديد الخطاب الديني





المواثيق والإعلانات وأثرها في تجديد الخطاب الديني

الأستاذ الدكتور رضوان السيد

عميد كلية الدراسات العليا

عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

بدأت قبل ثلاثة أشهر التفكير في قضايا تجديد الخطاب الديني ، عندما أرسلت إلي إدارة جامعة محمد بن زايد مسودة مشروع المؤتمر وديباجته .
وبنتيجة الاستقصاء البحثي تبين لي أنّ هناك عشرات الكتب ومئات المقالات في المائة عام الأخيرة تحمل أحد ثلاثة عناوين : الإصلاح الديني أو الإسلامي - وتجديد الفكر الإسلامي أو الديني - وتجديد الخطاب الديني .
وهذا الأمر إن دلّ على شيء ، فهو يدلّ على أنّ هناك قناعةً عامةً في الأوساط الثقافية العربية والإسلامية بضرورات الإصلاح والتجديد في الدين أو في التفكير الديني .

ومن الطبيعي في موضوع بهذا الاتساع والتشابك والتعقيد أن تختلف الأنظار وأن يكثر الخلاف ؛ وبخاصة عندما يصل الأمر إلى طرح البرامج

التي يعتقد أصحابها أن هذا المشروع بعينه وليس غيره هو الكفيل بالإصلاح أو التجديد .

بدأ الأمر في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر باستخدام مصطلح أو شعار : «فتح باب الاجتهاد» الذي كان مغلقاً طوال قرون على نتاجات وأعراف وتقاليد المذاهب الفقهية الأربعة . وقد ظلّ هذا الشعار مرفوعاً لأكثر من نصف قرن ، واتخذ إحدى نزعتين : نزعة فتح التقليد المذهبي على المستجدات ، أو الاستغناء عن التقليدية الفقهية بالكلية ، والعودة المباشرة إلى الأصول في الكتاب والسنة .

إنما عندما كتب العالم الهندي شبلي النعماني كتابه في «علم الكلام الجديد» (1899)¹، جرى التنبيه إلى الأبعاد العقديّة للتجديد وليس للاجتهاد في الفروع فقط ؛ لأنّ العقائد السمعية لا مجال للاجتهاد فيها . وبالفعل ؛ فإنّ مفتي مصر الشيخ محمد عبده والذي كان ضد التقليد الفقهي ، عندما اشتبك مع فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة عام 1902 ما جادله في فقه الفروع هذا ، بل في دور الدين ووظائفه الاجتماعية وتاريخ التجربة الإسلامية مع العقل والعلم وصنع الحضارة .

وكانت وجهة نظر أنطون العلماني الفرنسي الفصل بين الدين والدولة في عالم الإسلام شأن ما حصل في التجربة الفرنسية ؛ بينما كانت وجهة نظر محمد عبده أنه لا حاجة لذلك في عالم الإسلام ؛ نظراً للافتراق بين

التجربتين الغربية والإسلامية فيما يتصل بعلائق الدين بالعقل والعلم والحضارة .

فالحكم في الإسلام مدني أصلاً ؛ ولذلك ما ظهر صراعاً بين الدين والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية ، بخلاف ما حصل في أوروبا . أما لجهة العلوم الجديدة ، والتي يقال إنّ المسيحية في العصور الوسطى وقفت ضدها ؛ فإنّ عبده رأى أنّ الإسلام ليس عنده مشكلات معها في القديم والحديث فلا حاجة لتجاوز الدين نصرةً للعلم الذي زهتُ بفنونه حضارته العريقة¹ .

في البداية ما كان هناك تمييز بين الاجتهاد والتجديد إذن ، إنما كان يتقدم عنوان الاجتهاد المنصرف للفروع .

ثم ظهر مفرد التجديد الأكثر اتساعاً ، والمعني بمجالات الرؤى العامة ، والمناظرة والمقارنة بين الحضارات والثقافات والتلاقح بينها أو حتى التكامل .

وسنعمد فيما يلي إلى إيجاز مشروعات الإصلاح والتجديد خلال قرنٍ من الزمان ؛ لنصير بعد ذلك إلى دراسة ظروف ظهور البيانات والإعلانات .

أولاً : مشروعات الإصلاح والتجديد :

أول المشروعات العملية والتي سميت إصلاحاً هو مشروع مجلة الأحكام العدلية ؛ إذ عمد مسؤولو السلطنة العثمانية وفقهاؤها في سبعينات

وثمانينات القرن التاسع عشر إلى تقنين بعض أبواب الفقه الحنفي ، سواء تلك الداخلة في الموجبات والعقود والمجالات التجارية أو الداخلة في أحكام الأحوال الشخصية .

لقد سمّوا ذلك الإجراء إصلاحاً ، لكنه ما كان غير تحديثٍ وتنظيم لمناظرة النزعة القانونية الغربية .

وصحيح أنّ الفقه يتضمن أحكاماً ، لكنه لا يصلح للتحويل إلى ما يشبه القانون المدني ، وبخاصة أنه ظلّ في نطاق الفقه الحنفي ولم يتعدّه إلى غيره .

ثم إنّ هذه النزعة القانونية اّطردت فيما بعد حتى شملت الفقه الإسلامي كله ، ثم صارت في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين تقنياً للشريعة من أجل التمكين من تطبيقها !

أما في مرحلة محمد عبده فقد ظهرت ثلاثة أفكار يمكن اعتبارها تجديداً : الأولى : فكرة السنن في قيام الحضارات وانقضائها ، والثانية : فكرة إصلاح المؤسسات الدينية والوقفية ، والفكرة الثالثة : استنهاض الهمم والطاقات من أجل إنشاء وتطوير لغة عربية حديثة .

بحسب الفكرة الأولى بدأ محمد عبده يملّي دروسه في تفسير القرآن الذي سُمّي فيما بعد تفسير المنار ؛ لأن حلقاته كانت تُنشر بمجلة المنار .

وبحسب الفكرة الثانية بذل محمد عبده جهداً كبيراً في إصلاح الترتيبات العلمية والإدارية بالأزهر والأوقاف .

وبحسب الفكرة الثالثة نشر نصوصاً تراثية شأن ما فعله الأوروبيون من أجل النهوض الثقافي بنصوصهم اليونانية والرومانية .

وكل هذه الأفكار أثمرت بدورها أفكاراً ومشروعاتٍ تحديثيةً وتجديديةً .
بيد أن الذي أثمر أيضاً نقدهً للتقليد الفقهي والكلامي والصوفي .
لكنه مضى إلى مصائر حملتها السلفيات الجديدة إلى نهاياتٍ ما كان محمد عبده يريد لها أو يتوقعها .

وإلى ذلك ، فإنَّ خصومته مع فرح أنطون بشأن فصل الدين عن الدولة ،
وبشأن الإسلام والعلم ، كانت لها آثارها السلبية على إمكانيات النقاش .

فعلى سبيل المثال : وفي العشرينيات ظهر انقسام في مسألة الدين والدولة ؛ فقال بالفصل علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ، وطه حسين ، ومنصور فهمي ، وآخرون .

وجادلهم وردَّ عليهم لصالح الامتزاج الغامض الخضر حسين ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد نجيت المطيعي . لكن ظهرت أيضاً فئة ثالثة تعملت في ظروف ما بين الحربين ، وظروف الحرب الباردة ، واعتبرت تيار محمد عبده ماسونيةً وتغريباً !

يضاهي تيار محمد عبده التجديدي أهميةً وخطورةً في شبه القارة الهندية تيار محمد إقبال في كتابه المجموع : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، وهي مقالاتٌ مجموعة عام 1929 ، وترى ضرورات التجديد من وجهة نظر فلسفية وتاريخية . وهو كان يعرف المدرستين الأنجلو- ساكسونية والألمانية لدراسته في البلدين .

وقد نظر إلى حركات الإحياء نظرة إيجابية .

ورغم نزوعه الصوفي الكبير ، فقد وقف أمام عقبة كأداء ، هي عقبة الهوية .

فلم يطمئن لحزب المؤتمر الغاندي ، ومال عملياً إلى فصل الأقاليم الإسلامية الغالبة بالهند في دولةٍ مستقلة .

ومع أنه توفي عام 1938 ، فقد اعتُبر الأب الفكري لدولة باكستان .

في مشروع محمد عبده ، ومشروع محمد إقبال نقف على عتبة تغيير كبير في الفكر الإسلامي .

وما حصل ذلك في النهاية إلا لسببين : معارك الكفاح ضد الاستعمار والتي اقتضت قطيعةً لا اتصالاً . وظهور تيارات الهوية والخصوصية التي صارت أحزاباً واسعة الشعبية ، وانهمكت في أيديولوجيا النهوض الذاتي ، ومعاداة الدولة الوطنية لصالح الدولة الإسلامية !

أما المشروع التجديدي (أو التحديثي) الرابع فهو مشروع الفقيه الدستوري والقانوني الكبير عبد الرزاق السنهوري . وكان قد درس القانون بفرنسا ، وكتب أطروحته عن الخلافة بالفرنسية عام 1926 .

وقد اقترح الشريعة قانوناً للدولة الوطنية الجديدة بعد التقنين وإجراء الإصلاح الجذري عليها ، وسعى -طوال أكثر من ثلاثين عاماً- إلى تحقيق تلاؤميّة وامتزاج بين القانون المدني وموروثات الفقه الإسلامي .

لكن في حياته -ودون أن يستنكر- حدث ذلك الفصل بين الشريعة الإلهية والقوانين الوضعية ، وصارت شرعية الدولة تابعة لما صار يُعرف ب : «تطبيق الشريعة» !

لقد كان عمله الدستوري والقانوني دعوةً للتواصل والاعتراف المتبادل بين الغرب والإسلام ، لكنه ما صمد في وجه دوغمائيات القطيعة التي أحدثها الإحيائيون .

وهناك أدبيات التجديد في الأربعينيات والخمسينيات وتارةً بأسلوب منهجي وموضوعي ، وطوراً بأسلوب تاريخي تبعاً للأثر : « يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد على الأمة دينها» - وهذا النهج والأسلوب يتخذ لنفسه عنوان : المجددون في الإسلام .

وأودُّ أن أذكر كتابين من تلك الفترة يعتمدان المنهجين : كتاب عبد

المتعال الصعيدي : «المجددون في الإسلام» ، وكتاب أمين الخولي : «المجددون في الإسلام» أيضاً .

والأول تاريخي يبدأ بأبي بكر الصديق ، وينتهي بعبد العزيز آل سعود .
أما الثاني (أمين الخولي) فهو يحاول أن يجعل فكرة التجديد ضرورية ؛
لأنّ الإسلام ديانةٌ عالميةٌ ، ثم يمضي لذكر المجددين الذين يعتبرهم
حقيقين باللقب .

وأخيراً ، فإنّ المشروع أو التيار الخامس من تيارات التجديد الديني
من طريق خطاب جديد ، هو مشروع أو خطاب أو مقولة مقاصد الشريعة .
وقد طُرحت مقولة المصالح الضرورية هذه من جانب الطاهر بن عاشور
في مرحلتها الثانية في أربعينيات القرن الماضي ، وجدّد شبابها المفكر والسياسي
المغربي علّال الفاسي ، ثم تضاعفت حيوياتها في الثمانينيات والتسعينيات
لدى الفقهاء ومثقي الأصالة ، وبُنيت عليها إعلانات وبيانات إسلامية في
حقوق الإنسان ، لكنها استُخدمت أيضاً في كتابة الدساتير الإسلامية .

ثانياً : مشروعات الإصلاح ، وهل فشل التجديد ؟

جاءت رؤى ومشروعات التجديد في الأساس لاستعادة التلاؤم بين
فقه الدين وفقه العيش أو ترتيباته ومتغيراته .

فالدين ركنان : الخطاب الإلهي المتمثل في الكتاب والسنة ، والأمة

المتلقية التي تستجيب للخطاب تعبدًا وتصرفاً .

ومن أجل فهم الخطاب واتباعه ، نشأت علومٌ كثيرةٌ ، وظهرت فئات الفقهاء والمتكلمين وعلماء القرآن وعلماء السنة من أجل التدارُس والإبلاغ .
والذي حدث على مشارف الأزمنة الحديثة أنّ ترتيبات العيش داخلتها متغيرات كثيرة ، فازدادت الافتراقات بين الخطاب وعلومه من جهة ، والحيوات الجديدة للأمة .

وهكذا جاءت دعوات الاجتهاد لاستكشاف إمكانيات جديدة في خطاب الكتاب والسنة تفتح منافذ لحلّ المشكلات اليومية للناس من ضمن القواعد المتعارف عليها .

هي مشكلاتٌ جديدة ، لا بد لها من فقهٍ جديدٍ للدين ؛ باعتبار أنّ النصّ صالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ قراءةً وتأويلًا ؛ لكن حتى في نطاق الاجتهاد المتعارف على قواعده ، تبيّنت وجوه قصورٍ ، جرت محاولة مدّ آفاقها من خلال ما عُرف بالمصالح الضرورية أو مقاصد الشريعة .

وهكذا جرى التحول أو (التساؤق) بين دعوات الاجتهاد ، ودعوات التجديد .

ودعوات التجديد تعني ضرورة الوصول إلى رؤىٍ شاملةٍ للتغيير لا تقتصر على العناية بالحياة اليومية للناس ، بل تتجاوز ذلك لتأمل دور الدين

والرسالة في حياة الأمة ، وفي الرسالة العالمية للإسلام .

في القرآن مئات الآيات التي يُذكر فيها المعروف والمنكر . والمطلوب دائماً العمل بالمعروف ، أي : الخير العام المتعارف عليه ، والذي لا ينفرد المسلمون بتحديدده : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110] .

وكما ذكرنا من قبل ، فإنّ هذا التجديد كان يتم خلال أكثر من قرن تحت أحد ثلاثة عناوين : الإصلاح أو تجديد الفكر أو تجديد الخطاب .

وقد ذكرتُ فيما سبق سبعة مشروعاتٍ ، حملت أفكاراً كثيرةً وكبيرةً ؛ بيد أنّ أحداث العقود الثلاثة الأخيرة تدلُّ على أنّ تلك المشروعات ما لقيت نجاحاً بارزاً سواء في وعي الجمهور العام أو في رؤية العالم للإسلام . فلماذا كان هذا الفشل أو هذا القصور على الأقلّ ؟

أول عِللِ القصور فيما يبدو لي ، أنّ المجدّدين كانوا أفراداً ولم يتحولوا إلى مدارس !

وباستثناء مقولة المصالح الضرورية أو مقاصد الشريعة ، فإنّ تلك الأفكار أو المشروعات ما لقيت انتشاراً واسعاً .

ثم إنّها في كثيرٍ من الأحيان ووجهت بالخصومة أو التجاهل من جانب الهيئات الدينية التي تتولى إدارة الدين ، بحيث تنشرها تلك الهيئات في

أوساط الجمهور العام .

وإلى ذلك ، فإنه في الوقت الذي كان فيه المجددون يشتغلون بفقهٍ جديدٍ للدين يستجيب لمتغيرات ترتيبات العيش ؛ كانت الإحيائيات والأصوليات تنمو وتمتدّ بين الجمهور ، وتنشر رؤىً موتورةً في مواجهة الدول الوطنية والعالم المعاصر باعتباره معتدياً على الدين وعلى الناس .

وقد ساعدت في ذلك السياسات الدولية في منطقتنا وفي العالم الإسلامي بعامّة ، فما عادت لأفكار ومشروعات الانفتاح والتجدد والتجاوز شعبيةً بين الجمهور الخائف على دينه ، والمغترّ بدعوات التصعيد في وجه الدول الوطنية والعالم .

والأمر الأبرز المثير للاهتمام والتأمل : أنّ دعوات الإصلاح والتجديد ما كانت تقول بالقطيعة ، بل بالتواصل سواء مع قديمنا أو مع مستجدات العالم .

في حين انصرف كبار المفكرين العرب خلال عقودٍ في الثلث الأخير من القرن العشرين إلى اجترار مشروعاتٍ كبرى للتحرر من الموروث والقطيعة معه !

وهكذا فإنّ مشروعات التجديد الكثيرة - التي ما بلغ منها مطمح تغيير «رؤية العالم» في مجالنا الحضاري غير تأويلية «مقاصد الشريعة» -

أحبطت اندفاعاتها الجهاديات والإحيائيات والصحيات وقطائع المفكرين العرب والسياسات الدولية .

ثالثاً : الإعلانات والمواثيق وتجديد الخطاب الديني :

شكّل حدث 2001/9/11 صدمة مروّعة على مستوى العالم . بيد أنّ العرب والمسلمين كانوا الأكثر فجيعةً به ، والأكثر تضرراً من وقائعه وتداعياته وآثاره .

فقد صار الإسلام مشكلةً عالميةً ، ويقع العرب في مقدمة من يتحملون مسؤوليات «اختطاف الدين» من جانب دعاة العنف والإرهاب وناشريه في ديارهم وفي العالم .

وبالنظر إلى الإحساس بالمسؤولية من جانب الدول الوطنية وهيئاتها الدينية ؛ فإنّ تلك الهيئات أقبلت على التأهّل والتأهيل **لهدّفين** : مخاطبة العالم بخطابٍ مختلف ليس عن خطابات جماعات العنف باسم الدين فقط ، بل وعن الجدليات السابقة مع العالم المعاصر .

والهدف الثاني : مخاطبة الجمهور العربي والإسلامي لاستعادة السكينة في الدين ، وتقوية جانب الدول الوطنية في كفاحها من أجل الاستقرار والدفاع وسط العواصف القادمة من الإرهاب ومن الحرب العالمية على الإرهاب !

من أجل إحقاق الهدافين السالفى الذكر؁ اسأخدمأ المؤسساء والهفاء عأة اسأراأافاء : عأأ المؤأمرأ ضأ الأطرف والإرهاب؁ وأأرى من أجل الإصلاأ؁ والسعى إلى شراكأ مع الأأافا والأأافا؁ وإصأار الإألافا والمواأاف على الافراء وبالأشراك؁ الأأأأبأ أأاول أأمال أأأة .

وسأأالج فف هأه المأالعة أانب الإألافا والمواأاف؁ وببوءها ووأامعها الأساسية والأأأة؁ لأصل بعأ ذاك إلى أأأرافا فف أأوفر الأأافر الإسلامف؁ والأأاب الإسلامف؁ وما فأرب على ذاك فف الأأضر والمأسأبل .

أأأل هأه المأالعة أو المأاربة : رسالة عمان (2004)؁ والأأمة السواء (2007)؁ ومبأارة الملك عبأ الله لأوار الأأافا والأأافا (2007)؁ وبافا الأأهر للأأراف الأساسية (2012)؁ وإألافا الأأهر للموأأنة والعفش المأأرك (2016)؁ وإألافا مراأأش (2016)؁ ووأافة الأخوة الإنسانفة (2019)؁ ومفأاق ألف الفضول الأأأ (2019)؁ ووأافة مأة المأرمة (2019) .

وأامع الإألافا والمواأاف وأأأها

- الأخوة الإنسانفة : وهو اسأأأأأ أو أأأرفر فأسأأ إلى آافا النفس الواأة؁ وفرد الاسأأأأأ أو الأأأرفر فف : إألافا مراأأش (المأة 3 : إأوة فف الإنسانفة)؁ وفف وأافة الأخوة الإنسانفة بفن البابا وشفأ الأأهر

بأبوظبي (البند الأول في المبادئ والمنطلقات ، والبند السابع) ، وفي وثيقة مكة المكرمة (البند الأول) .

• **الكرامة الإنسانية** : ترد في إعلان مراكش (البند الأول) ، وفي وثيقة مكة (البند الأول) .

• **الحريات الدينية** : ترد في إعلان مراكش (البند الثاني) ، وفي وثيقة الأخوة (الثابت رقم 6) .

• **العدل** : يرد في إعلان مراكش (رقم 3) .

• **السلم والسلام** : يرد في إعلان مراكش (البند الخامس) ، وفي وثيقة الأخوة الإنسانية (الثابت الأول) .

• **التسامح** : ويرد في وثيقة الأخوة الإنسانية (الثابت الثاني) ، وفي وثيقة مكة المكرمة (البند الرابع) ، وفي إعلان مراكش (البند 19) .

• **المواطنة** : ويرد في إعلان مراكش (البند 12 ، والبند 15) ، وفي وثيقة الأخوة الإنسانية (البند 8) ، وفي وثيقة مكة (البند 22 : المواطنة الشاملة) .

• **العيش المشترك** : ويرد في وثيقة مكة (البند 21) ، وفي إعلان مراكش (البند هـ) ، وفي إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك .

• **حقوق المرأة والطفل والضعفاء** : وترد في وثيقة الأخوة (في عدة بنود) ،

- وفي وثيقة مكة (بند 25، 26) .
- **منع ازدراء الأديان والكراهية** : ويرد في وثيقة مكة (البند رقم 9) ، وفي إعلان مراکش (البند هـ) .
- **الحوار** : ويرد في وثيقة الأخوة (المنطلقات) ، وفي وثيقة مكة (بند 664) .
- **مواجهة الإرهاب** : ويرد في وثيقة الأخوة (في الثوابت) ، وفي وثيقة مكة (البند 11 و 13) .
- **حماية دور العبادة** : ويرد في وثيقة مكة (البند 23) ، وفي وثيقة الأخوة (الثابت الثالث) ، وفي إعلان مراکش .

رابعاً : تحولات التفكير الديني وإمكانيات السردية الجديدة في الدين

لا يعرض هذا الجدول المقارن بالطبع كل الوثائق والإعلانات والبيانات ، وهي تزيد على المائة خلال العشرين عاماً الأخيرة . وإنما يعرض أهمّها وبخاصة ما أصدرته الهيئات الدينية أو علماء المؤسسات وفي المؤتمرات أو النصوص المنشورة أو اللقاءات المشتركة مع أهل الديانات والثقافات الأخرى .

إنّ أول خصائص أو ميزات هذه الإعلانات والمواثيق : أنها صادرة عن المؤسسات كما سبق ذكره مراراً . وهذا يعني أننا تجاوزنا عقبة كاداءً ظلّت عائقاً على مدى القرن العشرين ، وتمثل في أنّ علماء المؤسسات ما

كانوا متفقين غالباً مع أصحاب مشروعات التجديد ، وكانت الاتهامات متبادلةً بالجمود والتقليد ، أو الاتهام من رجالات المؤسسات لدعاة التجديد بالعلمانية أو الخروج على الدين ، وفي الحد الأدنى التبعية .

خلال العقدين الأخيرين ، فإن معظم هذه الإعلانات والمشاركات صادرةً عن من يمتلكون «مشروعية» المبادرة ! وبالطبع ليس من الضروري أن تكون تلك ميزة ، لكن يتبين بالنظر في المضامين التي عرضناها في الجدول المقارن أنها تتضمن جديداً كثيراً يشكّل بمجموعه تحولاً في التفكير الديني .

وقد لقيت بالفعل بعض ردود الفعل السلبية من جانب المتشددین والحزبيين ، ومن هؤلاء من كان يتهم علماء المؤسسات سابقاً بالمحافظة الشديدة أو بالتبعية للسلطات .

أما الميزة أو الخصيصة الثانية للإعلانات والمواثيق فهي أنها تتفق مع جدول الأعمال العالمي للقيم والمبادئ الإنسانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى العهود والمواثيق اللاحقة حتى مشارف القرن الحادي والعشرين . وهذا أمرٌ جديدٌ تماماً ، فحتى التحديثيون العرب والقوميون كانت لهم تحفظات على بعض بنود الإعلان العالمي .

ولا ينبغي أن يغيب عن البال أن الظروف كانت ضاغطة علينا جميعاً وما تزال ، وكان لا بد من الاندفاع ومن الشجاعة في ذلك .

ويتجلى ضغط الظروف في البنود التي تدعو إلى مكافحة العنف باسم الدين ، أو إلى حماية أماكن العبادة ، أو إلى ضمان الحريات الدينية ، بسبب ما كانت ترتكبه التنظيمات المتطرفة في هذه المجالات ضد الآخر الديني في ديارنا وفي العالم .

لكن هناك أيضاً الوعي الجديد أنه ما عاد بوسعنا البقاء بمعزلٍ عن العالم أو في مواجهةٍ معه .

فعدد المسلمين في العالم يزيد على المليار ونصف المليار ، وثلاثهم يعيش في مجتمعاتٍ كثرتها الشعبية من غير المسلمين ، فليس من المصلحة ولا من الحكمة أن نخيف العالم ولا أن نخاف منه ، وليس هناك أجدى في نشر الثقة مع العالم من الاشتراك القيمي في الأمور التي صار متعارفاً عليها عالمياً (المبادئ والقيم الإنسانية) ، ودولياً (ميثاق الأمم المتحدة ومفوضياتها ووكالاتها) .

وتيارات المقاربة الأخلاقية لمشكلات العالم تسود اليوم وتتصاعد موجاتها ؛ ولذلك فقد كان الظرف مناسباً للمقاربات الأخلاقية الكبيرة التي أعلنت عنها الإعلانات والمواثيق المشتركة .

تشكل الإعلانات والمواثيق تحولاً كبيراً في التفكير الديني الإسلامي ، ويحتاج إثبات نجاحها إلى عدة أدلة وأبعاد ، وأول تلك الأدلة والأبعاد : اعتراف العالم وأهل الأديان الأخرى بصدقيتها أو جديتها . وهو اعترافٌ

يتنامى بعد الأساس المتين مع الكنيسة الكاثوليكية ، ومع الأنجليكان وبعض الكنائس الإنجيلية الكبرى .

وفي الوقت الذي نحتاج فيه إلى بذل المزيد من الجهد في السعي والنشر ؛ فإنّ الجهد الكبير ينبغي أن ينصبّ على النشر بين الجمهور العربي والإسلامي وفي وسائل الإعلام وفي أوساط المثقفين ؛ إذ ما يزال القصور مسيطراً في أوساط كثيرة بشأن إدراك أهمية هذه التحولات في التفكير الديني ؛ إذ لم تصبح وثيقة الأخوة الإنسانية بهمةً الإنساني الكبير ، ولا ميثاق حلف الفضول الجديد بمنطق الواجب والالتزام ، عاملاً فاعلاً بما فيه الكفاية في تغيير الخطاب الديني الإسلامي . لا بد من عمل جادّ في المساجد والدروس والبرامج ، ولا بد من اجتذاب للإعلام وللمثقفين ، الذين لا يثقون بعلماء المؤسسات أحياناً ، أو يقللون من شأن وتأثير الجهات الدينية في هذه الملفات الوطنية والإنسانية الكبرى .

نحتاج إلى أن نأخذ أنفسنا مأخذ الجدّ ، وأن لا يبقى لدينا منطق الزعيم الروسي ستالين عندما جرى تنبيهه إلى أهمية بابا روما فسأل مستخفاً : لماذا هو مهم ، كم يملك من الدبابات والطائرات ؟ !

لقد كان من بين مقاصد الإعلانات والمواثيق تغيير ذهنيات العالم وانطباعاتهم عن العرب والمسلمين والإسلام .

بيد أنّ تأثير التحولات في التفكير الديني لا تقاس -وحسب- بمدى

تقبل الآخرين لها ؛ بل تقاسُ أيضاً وبالدرجة الأولى بمدى تأثيرها في شبان بلداننا والأجيال الجديدة بحيث تتضاءل ميول التطرف والعنف وممارساتهما ، وبحيث تتكون نظرات جديدة بشأن المتطلبات الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والإنسانية للدين .

هي مهماتٌ وواجباتٌ وجهودٌ لا تنتهى ، وتحتاج إلى عملٍ دعويٍّ لإنسانيات الإسلام هذه في كل بلد من بلداننا ، كما تحتاج لأعمالٍ جماعيةٍ وتبادلٍ للخبرات وعملٍ مستمرٍ على التجديد الجذري في مجالات الموروث ومجالات الحاضر ، أي : المائة عام الأخيرة .

لا يكتفي بعض الأساتذة والمثقفين بتحويلات وإنجازات العقدين الأخيرين ، والتي اعتبروها متابعَةً متطورةً لأعمال محمد عبده ومحمد إقبال والطاهر بن عاشور .

بعض الأساتذة لا يزالون يتحدثون عن تغيير العقل الإسلامي ، ويدعون إلى زمنٍ دينيٍّ جديد ؛ وقد مر علينا نصف قرنٍ من تيارات الدعوة للقطيعة وبرامجها مع الموروث الديني والفكري والثقافي .

وهذه المطالب بالتغيير الجذري معهودة ومشروعة ، ويمكن أن تدفع أكثر باتجاهات تجديد الخطاب الديني ؛ لكنني لا اعتبرها تياراً نهضوياً رئيسياً ، وإنما المسار الرئيسي هو ما تشير إليه الإعلانات والمواثيق ، ويكون علينا أن نشجّع هذا التحول الكبير Transformation وأن نعمل على تطويره

منهجياً ، وأن نشتغل على تعارفٍ عميقٍ مع قيم العالم تتحدد معالمه للمرة الأولى بعد انتكاساتٍ هائلة طوال أكثر من قرن .

وفي الوقت نفسه ندخل من مقارباتٍ مختلفةٍ في كتابة التاريخ الديني والثقافي بدون قطائع ولا تقديسات ، بل بالاكتشاف والفهم والتجاوز .

لا حاجة لافتراض التآزمات القاطعة من أجل الإقدام على حلّها بمطلقات أخرى .

لقد أخذتُ الإعلانات والمواثيق مأخذ الجد ؛ لأنني تابعتُ منذ العام 1995 بالمراجعة والكتابة محاولات ومشروعات الإصلاح والتجديد ولجهةٍ واحدةٍ بالدرجة الأولى وهي : مدى التلاؤم مع جدول الأعمال العالمي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

لقد كانت هناك معاناة كبيرة من جانب علماء المؤسسات بالذات في الاقتناع بضرورات التلاؤم ؛ كانوا مهتمين -بالدرجة الأولى- بالتجديد الفقهي .

وهم شديداً السخط على الهجمات على الأشعرية ، كما أنهم شديداً القلق من السلفيات الجديدة وصحويات الإخوان .

لدى المثقفين كان الأمر أسهل بكثير ، كما لدى السياسيين والإعلاميين .

أما علماء الدين فمضوا بخطىٍ وثيدة ما لبثت أن تسارعت بعد الحدث

المهول عام 2001 .

ولا يأتي التهيب أمام الجديد المقترح من جانب علماء المؤسسات بسبب الذهنية المحافظة بطبيعتها لديهم ؛ بل وبنظرهم المستمر في الجمهور وإمكانياته وردود أفعاله .

وعلى أي حال ؛ فإنّ المجال هنا ليس مجال دراسة واستعراض الذهنيات المستقبلية للإصلاح والتجديد والأخرى المنغلقة ؛ بل قراءة ظاهرة الإعلانات والمواثيق في العقدين الأخيرين وتأثيراتها في تجديد الخطاب الديني . إنّ الذي أراه أنّ الإعلانات والمواثيق أثرت كثيراً سواء في مجالنا العربي والإسلامي ، أو في عوالم الديانات والثقافات .

فأنا أتابع بقدر المستطاع عدة مجلات ومواقع عربية وعالمية بعدة لغات . ثم إنني وأنا أخالط عشرات الأساتذة المتخصصين ومئات الطلاب ، أشهد منذ رسالة عمّان (2004) وإلى وثيقة مكة (2019) اهتماماً منقطع النظير ، وبخاصة ما أثارته وثيقة الأخوة الإنسانية (2019) من اعتبار كبير ما يزال مستمراً .

كثيرون منا لا يدركون تماماً الإنجازات التي تحققت نتيجة تبصر وشجاعة أعلامنا الكبار : شيخ الأزهر ، وعبد الله بن بيه ، ومحمد بن زايد . نحن مضينا إلى العالم بعد طول اضطراب ، والعالم يستقبلنا بعد طول

إعراض . وكما أقول دائماً : لا نريد أن نخيف العالم ولا أن نخاف منه ، بل نريد أن كون جزءاً من تقدمه وسلامه .

إنّ التحول الكبير في التفكير الديني الإسلامي وشواهد في الوثائق والإعلانات دفعني قبل خمس سنواتٍ للتفكير في أمرين : الأول : أنه للمرة الأولى يمكننا الحديث عن تغيير في رؤية العالم Weltanschauung (World Veiw) في مجالنا الديني والحضاري .

وما يزال الأمر بالطبع محتاجاً إلى تبصرٍ وبصائر وإحاطة وخيال من جانب الأجيال الجديدة من المفكرين .

أما الأمر الثاني الذي دخلتُ فيه على وقع هذا الاستبصار فهو المصير إلى اجتراف سرديّة جديدة للإسلام أعطيّها في محاضرتي بالمؤتمر السنوي لمنتدى تعزيز السلم عام 2017 وبتشجيعٍ من شيخنا العلامة عبد الله بن بيه عنوان : سلامة الدين وسلام العالم ، نحو سرديّة جديدة للإسلام أو في الإسلام .

وبدون تفصيلٍ لا يتسع له المقام فإنني أقمتها على ثلاثة أركان :

الأول : مناط العلاقة بين الله ومخلوقاته : العناية ، الرحمة ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156] .

والثاني : مناط العلاقة بين البشر بعضهم ببعض : التعارف : ﴿إِنَّا

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴿١٣﴾ [الحجرات: 13] .

والركن الثالث : في حقوق الناس وواجباتهم والتزاماتهم على وجه الأرض ؛ المصالح الضرورية الخمس (أو ما يسميها الفقهاء المسلمون : مقاصد الشريعة) : حق النفس أو الحياة ، وحق العقل ، وحق الدين ، وحق العرض أو النسل ، وحق المال أو التملك .

إن هذه السردية ما تزال تحتاج إلى عملٍ كثير ، وأنا من سنتين أعمل على كتابٍ في ذلك ، وآملُ أن أتمّ بحوثه خلال عملي في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية الزاهرة .

لقد أطلتُ وما كنتُ أرغبُ في الإطالة ؛ لكنّ تجديد الخطاب الديني هو همٌّ مقيمٌ لدينا جميعاً نحن المعنيين بمصائر الدين وحياة العرب والمسلمين في هذا العالم : ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: 17] .

نحو تكوين عقل ديني جديد

معالي الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت

رئيس جامعة القاهرة

أستاذ فلسفة الدين - جمهورية مصر العربية

تطوير العقل الديني :

لا بد من تأسيس خطاب ديني من نوع مختلف ، وليس تجديد الخطاب الديني التقليدي ، فتجديد الخطاب الديني عملية أشبه ما تكون بترميم بناء قديم ، والأجدى : إقامة بناء جديد بمفاهيم جديدة ولغة جديدة ومفردات جديدة إذا أردنا أن نقرع أبواب عصر ديني جديد .

والمقصود هو الخطاب الديني البشري ، وليس القرآن الكريم والسنة المتواترة الثابتة بيقين .

ولا يمكن تجديد الخطاب الديني بدون تكوين عقل ديني جديد ، ولا أؤمن بإصلاح العقل الديني القديم ؛ لأن العقل الديني البشري القديم تشكل في ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية فرضتها العصور القديمة .

والأبنية العقلية القديمة تلائم عصورها ولا تلائم عصرنا ؛ فالزمان غير الزمان والمكان غير المكان ، والناس غير الناس ، والتحديات القديمة غير التحديات الجديدة .

إنني أقدر تراثنا القديم لكنني أحب (أنا وغيري) أن نصنع تراثاً جديداً نعيش فيه ؛ فهم رجال ونحن رجال ، وهم أصحاب عقول ونحن أصحاب عقول .

إنني وغيري كثيرون لا نحب أن نكون في زمرة القائلين ﴿بَلْ نَتَّبِعْ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا﴾ [البقرة: 170] .

وهذا ما سعيانا إليه في مستوى الخطاب الديني في كتابنا (نحو تأسيس عصر ديني جديد) من أجل بيان أن كل ما جاء في التاريخ بعد لحظة اكتمال الدين التي أعلنها القرآن ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] ، إنما هو جهد بشري قابل للمراجعة ، وهو في بعض الأحيان اجتهد علمي في معرفة الحقيقة ، وفي أحيان أخرى آراء سياسية تلون النصوص بأغراضها المصلحية المنحازة .

وفي كل الأحوال - سواءً أكانت موضوعية أم مغرضة- ليست هذه الآراء وحياً مقدساً ، بل آراءً بشريةً قابلةً للنقد العلمي .

والعقل الديني ليس هو الدين نفسه في نقائه الأصلي ، بل هو عقل

بشري تكون عبر التاريخ ، وإذا كان الدين في نقائه الأصلي إلهياً ، فإن العقل الديني هو عقل إنساني يتكون في التاريخ ، وتدخّله عناصر إلهية وعناصر اجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها ، ويتأثر بدرجة وعي الإنسان في كل مرحلة .

وتطوير العقل الديني ، بما فيه من مكونات - لعل من أهمها : علم أصول الدين الذي شكلته الفرق المتصارعة - غير ممكن بدون تفكيكه ، وبيان الجانب البشري فيه ، والعودة إلى الأصول الصافية القرآن والسنة الثابتة بقين ، وغير المتعارضة مع نصوص القرآن الكريم .

ومن الضروري العمل على ذلك كمسلمين مخلصين له الدين .

الواقع الحالي للعلوم الدينية

يوضح الواقع الحالي الذي نعيشه حتى الآن أن العلوم الدينية التي نشأت حول النص الديني تجمدت وابتعدت عن مقاصده ، وتم تحويل النص الديني من نص «ديناميكي مفتوح» يواكب الحياة المتجددة ، إلى نص «إستاتيكي جامد» يواكب زمناً مضى وانتهى .

فالقرآن الكريم نص مقدس مرّ حَمَلٌ أَوْجِهٍ في كل العصور ، ويواكب المتغيرات المعاصرة والمتجددة ، وهو ما يتضح من خلال نزول القرآن على مدار ثلاثة وعشرين عاماً ، ومع ذلك نجد الآن أن المفاهيم التي نشأت

حول القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة تجمدت وتحولت إلى نص ثابت ؛ ولذا لا بد من فتح باب الاجتهاد المتجدد حول المتن المقدس في كل العصور .

ومن ناحية أخرى ، نجد أن الإصلاحيين المعاصرين لم يعودوا إلى الكتاب في نقائه الأول ، بل عادوا إلى المنظومة التفسيرية التي أنتجتها ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية لعصور غير عصورنا ، وعدُّوا كل الكتب القديمة هي كتب مقدسة ، وهي تمثل المرجعية النهائية في فهم الدين ، مع أنها في النهاية هي عمل بشري قابل للصواب والخطأ .

وإذا استعرضنا ما تم خلال المائتي عام الماضية ، سنجد من ناحية ، أن معظم علمائنا استعادوا كل المعارك القديمة ، معارك زمن الفتنة الكبرى التي نشأت أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه ، ونحن لانزال نعيش في زمن الفتنة وعصرها ، عصر الصراع ، والانشقاق ، والتكفير ، والتفجير ، ومعارك الهوية ، ومعارك فقه الحيز والجنس والجسد ، ومعارك التمييز بين الجنسين .

وفي المقابل نجد أنهم لم يدخلوا بعد المعارك الجديدة والمعاصرة ، معارك التنمية ، ومعارك إنتاج العلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنسانية ، ومعارك الفساد ، ومعارك الحرية ، ومعارك الفقر والجهل والأمية ، ومعارك الدفاع عن الدولة الوطنية .

بعض الأخطاء المنهجية والإبستمولوجية في علوم الدين التقليدية :

يبدو أن من الخطوات الأولى الضرورية لتأسيس خطاب ديني جديد ،
كشف أهم الأخطاء المنهجية والإبستمولوجية في البحث في علوم الدين
في شكلها التقليدي ، ولعل من أهمها :

- الخلط بين المقدس والبشري .
- علم التفسير القديم يقوم على الصواب الواحد ، وليس على تعددية المعنى وتعددية الصواب .
- سيادة العقائد الأشعرية ، فأنا مسلم ولست أشعرياً ، ومحمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أشعرياً .
- الخلط بين الإسلام والموروثات الاجتماعية .
- عدم التمييز الإبستمولوجي بين قطعي الدلالة من النصوص وظني الدلالة (تعددية المعنى والصواب) .
- عدم التمييز الإبستمولوجي بين اللاتاريخي (الثابت) والتاريخي (المتغير) في الأحكام الشرعية .
- عدم التمييز بين الإسلام والمسلمين .
- غياب العقلانية النقدية .
- الرؤية الأحادية للإسلام .
- عدم التمييز بين الأحاديث النبوية المتواترة والأحاديث الآحاد .

وهنا يثار تساؤل مهم هو : لماذا كل هذا الخلط ، ولماذا كل هذه الأخطاء المنهجية ؟

تتمثل الإجابة عن هذا السؤال فيما يلي :

إن بعض من يقومون بكتابة الخطاب الديني التقليدي لديهم عقولٌ مغلقةٌ تقوم على منهجية نقلية ، وليس على منهجية نقدية .

النظرة الأحادية والمتعصبة ، وعدم القدرة على الحوار الإيجابي المنتج .

دور العلم الاقتصادي في دراسة الظاهرة الدينية ؛ فمن وجهة نظري : إنّ الخطاب الديني التقليدي ، هو إنتاج لنمط الاقتصاد الرعوي ؛ لأننا حتى الآن في العالم العربي لانزال نعيش في نمط الاقتصاد الرعوي المشكل للحياة والمحدد لأنماط العلاقة والتفاعل .

وتوجد عوامل أخرى مفصلة في كتابنا (نحو تأسيس عصر ديني جديد) .

تطوير علوم الدين وليس إحياء علوم الدين

عندما ظهر دعاة الإصلاح بداية من القرن التاسع عشر ، ودعوا إلى التحديث والإصلاح الديني لم يقم أي منهم بمحاولة «تطوير علوم الدين» ، بل قاموا بـ «محاولة إحياء علوم الدين» ، كما تشكلت في الماضي ، وكأن النهضة تحدث بإحياء العلوم القديمة ، على الرغم من أن العلوم القديمة هي علوم بشرية نشأت لكي تواكب العصر الذي وجدت فيه من مختلف

الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وبالتالي قد لا تكون مناسبة لعصور أخرى لها ظروفها وواقع حياتها التي قد تتباين تبايناً جلياً عن سابقتها .

هي علوم عظيمة في عصرها ، لكنها لا تصلح لكل زمان ومكان مثل المتن المقدس .

إن العلوم التي نشأت حول الدين علوم إنسانية ، تقصد إلى فهم الوحي الإلهي ؛ فالقرآن الكريم إلهي ، لكن علوم التفسير والفقه وأصول الدين وعلوم مصطلح الحديث وعلم الرجال أو علم الجرح والتعديل ... إلخ ، علوم إنسانية أنشأها بشر ، وكل ما جاء بها اجتهادات بشرية ، ومن ثم فهي قابلة للتطوير والتطور .

وهذه مسلمة واضحة وليست اكتشافاً ، لكن المتعصبين الذين تجمد عقولهم ، وتجمد معه كل شيء ، رفضوا الاجتهاد ، وتمترسوا خلف التقليد ، وهم لا يعرفون ، ولا يريدون أن يعرفوا ، أن من المنطق الفاسد والخلط الزعم بأن آية علوم شرعية بشرية هي مبادئ وقواعد يقينية مطلقة تصلح لكل زمان ومكان .

فالبشر ذوو عقول نسبية متغيرة ، والحقيقة تتكشف تدريجياً ، ولا تأتي دفعةً واحدةً إلا من خلال «وحي» ، بل إن الوحي نفسه جاء منجماً عبر ثلاث وعشرين سنة ، وترك مساحة للجهد البشري في اكتشاف الحقائق

والوقائع في الكون ، بل أيضاً في استنباط الأحكام الشرعية ؛ ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ
يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83] .

وعلى ذلك ، فكل ما جاء في التاريخ بعد لحظة اكتمال الدين التي أعلنها
القرآن ، جهد بشري قابل للمراجعة ، وهو في بعض الأحيان اجتهاد علمي
في معرفة الحقيقة ، وفي أحيان أخرى آراء سياسية تلون النصوص بأغراضها
المصلحية المنحازة .

وفي كل الأحوال - سواءً أكانت موضوعية أم مغرضة - ليست هذه
الآراء وحياً مقدساً ، بل هي آراء بشرية قابلة للنقد العلمي والتمحيص .

وبالتالي ، فأنا أدعو إلى **تطوير علوم الدين** وليس إحياء علوم الدين ؛
فقد بات من الضروري تفكيك الخطاب البشري التقليدي ، والبنية العقلية
التي تقف وراءه ، وتأسيس خطاب ديني ، وأصبح يمثل ذلك حاجة ملحة .

فهناك فرق بين الخطاب الديني والنص الديني ، فالنص الديني هو
القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، أما الخطاب الديني فهو عمل
بشري في فهم القرآن والسنة يمكن إعادة النظر فيه .

ويجب أن نعيد تفكيك هذا النص البشري لكي نعيد بناء العلوم .

للتجديد دائرة معرفية أخرى !

كل من يعيشون في الخطاب القديم من الداخل ، لن يمكنهم تأسيس

عقل ديني جديد أو خطاب ديني جديد ، ولا حتى يمكنهم تجديد القديم إلا بالتهذيب أو الاختصار أو الانتقاء أو الشرح ، لكنهم في الجوهر يظلون أسرى القديم في مناهجه ومفاهيمه وتصوراته ، وما التجديد عندهم في كثير من الأحيان إلا إبعاد لتيار قديم واستدعاء لتيار قديم آخر ؛ لأنهم ببساطة ينظرون من الداخل ، وحدود رؤيتهم مقيدة بإطار البناء من الداخل ، ومحكومة بالمنهجيات التقليدية وطرق التفكير الموروثة والسارية .

ولذا أكاد أجزم - على مستوى الخطاب الديني - أن التجديد لا يمكن أن يأتي من المؤسسات الدينية الكلاسيكية في أية بقعة من العالم إلا إذا كانت لديها القدرة على التخارج والتعلم من دائرة معرفية أخرى . يمكن أن تحدث هذه المؤسسات تحسناً أو تجميلاً هنا أو هناك ، ويمكن أن تهدم حائطاً وتبني حائطاً آخر ، لكنها لن تستطيع أن تهدم بناءً كاملاً تعيش داخله ! والرأي عندي أنه لا بد أن يأتي التجديد من دائرة معرفية خارجية أو قدرة على التخارج ، وهذا ما وجدناه في كل الأنبياء العظام والفلاسفة المبدعين ، فإذا راجعت سير الرسل الكبار تجد أنهم حملوا رسائل من خارج الدائرة المعرفية لأقوامهم ، وأنهم قبل الرسالة كانت لهم احتكاكاتٌ بدوائر معرفية خارجية ؛ فالوحي لا يأتي عبثاً .

ولنضرب مثلاً بالفلاسفة الكبار الذين أحدثوا تغييراً في طرق التفكير ، وعلى سبيل المثال الفيلسوف الإنجليزي هيوم والفيلسوف الألماني كانط في

ثورتيهما الفلسفية لتغيير طرق التفكير ، كان مرجعهما من خارج حقل الفلسفة التقليدي ، وهو العلوم الرياضية والطبيعية ، وهو ما سبق تأكيده في كتابي (العقل وما بعد الطبيعة) الصادر عام 1990 من القرن الماضي .

الدراسات البينية وعدم النظر إلى علوم الدين كجزر منعزلة

لن يتحقق الخطاب الديني الجديد بالصورة المأمولة إلا من خلال الدراسات البينية التي يسهم فيها أكثر من اتجاه علمي ، في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية ؛ فالدراسات البينية هي التي تحقق الفهم المتكامل والشامل للظواهر التي تتم دراستها .

وعلى سبيل المثال من الضروري توظيف النظريات القانونية الحديثة في تطوير أحكام الفقه ، مثل توثيق الطلاق على غرار توثيق الزواج طبقاً لنظرية الأشكال القانونية المتوازية ؛ لأن انعقاد وإثبات الطلاق عن طريق توثيقه منطقي في ضوء نظرية الأشكال القانونية المتوازية ، فما يتم وفق شكل وإجراء لا بد أن يتم إنهاؤه بالشكل والإجراء نفسه .

وهذا الرأي نقدمه في مقابل باقي الآراء ، لكن الأمر في نهايته يحتاج إلى حوار مجتمعي جديد حتى الوصول إلى توافق مجتمعي .

هل يمكن تطوير العقل الديني بدون تطوير اللغة ؟

جمود اللغة أحد أهم أسباب عجزنا عن تطوير الخطاب الديني .

فكيف يمكنك التعبير عن فكر ديني جديد بمفردات وأساليب
تعبير قديمة؟

وكيف يمكن لخطاب ديني أن ينمو وهو يعيش في قوقعة لا تنمو؟
هذا أيضاً ما يجعلني أؤكد -مجدداً- أن المؤسسات التقليدية لا يمكن أن
تطور الخطاب الديني؛ لأنها تستخدم اللغة القديمة بكل مفاهيمها،
وتعيش في الصّدفة (القوقعة) من داخلها، وهذه الصّدفة نفسها لا تنمو!
إن تطوير اللغة هو أحد أهم أركان الدخول في عصر جديد، ويجب
أن تطال عمليات تغيير طرق التفكير تطوير اللغة؛ لأن اللغة لها دور في
نمو المفاهيم والتصورات ومن ثم السلوك.

ومنهجية فهم اللغة تنعكس على الفكر مثلما ينعكس الفكر على
منهجية فهم اللغة.

هنا نعود مرة أخرى إلى العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين اللغة
والفكر. والدليل على هذا ما تجده عند أهل الحرف الذين يفهمون الكلام
فهماً حرفياً جامداً طبقاً لمعانيه القديمة على عكس أهل المعاني الذين
يفهمون الكلام وفق مقاصده وسياقه.

وأتصور أن أحد أهم أسباب التطرف والتشدد، هو طريقة فهم اللغة
عند التيار المتشدد الذي يقف عند حدود الحرف وظاهر اللغة - كما تشكلت

قديمًا- وعدم الالتفات إلى السياق التاريخي والاجتماعي للغة ، فضلاً عن عدم الالتفات إلى المقاصد .

وهم علاوةً على ذلك يعيشون في بيت قديم هو اللغة القديمة ، ومن الطبيعي إذن أن يفكروا ويستدلوا طبقاً لمنطقها .

ولم نذهب بعيداً في التحليل النظري ؛ فيكفيك أن تقرأ لهم أو تراقب طريقتهم في الحديث ، فسوف تعرف على الفور أنهم يعيشون خارج التاريخ المعاصر ، ولم يدركوا من الحداثة إلا قشورها ، بل سوف تشعر بالاغتراب تجاه كلامهم وتجاه نمط تفكيرهم ، وسوف توقن أن جسور الحوار منقطعة ؛ لأنها مع أناس من عالم آخر .

ولذلك سوف تجدهم يُكفِّرون أيَّ شخص يعيش في عالم اللغة المخالفة لهم !

إننا لو ظللنا نعيش في النسخة القديمة من اللغة بمخاصةٍ أو من التراث بعامةٍ -وهذا هو حالنا الآن- ، فسوف يستمر توقف نمونا الفكري في الوجود .

وإذا كان وجودنا لا بد أن ينمو ويتطور فلا بد من تطوير الصدفة التي تحتويه ، فبدون نمو الصِّدْفَةِ (القوقعة) لن ينمو الكائن الحي بداخلها . واللغة هي هذه الصِّدْفَةُ ؛ إنها مسكن الوجود الإنساني الذي تحدث عنه مارتن هيدجر .

هل هي القطيعة الإستمولوجية مع التراث ؟

لابد من التأكيد على رفض موقف الذين يقدسون التراث كله ، وفي الوقت نفسه لابد من التأكيد على رفض موقف الذين يهينون التراث كله .

إن التراث يشتمل على الإيجابي والسلبي ، ويتضمن الحي والميت من المكونات ؛ ولذا ، فإننا لا ندعو إلى القطيعة الإستمولوجية التامة مع اللغة العربية بخاصة ، أو التراث بعامة ، ولا مع جهود السابقين ، بل ندعو إلى علاقة إستمولوجية جدلية ، تقوم على الديالكتيك بين التراث والواقع المعاصر والمنهجيات المعاصرة .

نعم ندعو إلى تجاوز الماضي ، لكنه ليس التجاوز بالمعنى المتداول المعروف الذي يعني الإلغاء والحذف ، بل الذي يعني التضمين للعناصر الإيجابية والحية من التراث مع المتغيرات والعلوم الجديدة والوصول إلى مركب جديد يعيد مجد هذه الحضارة العظيمة ، وفق شروط عصر العلوم الكونية دون الخروج من الهوية الصافية .

وحق الآن نجد أننا ، إما لدينا فريق يريد تقليد الماضي ، والماضي المقصود به ماضي آبائنا ، وإما لدينا فريق آخر يريد تقليد الغرب .

فالمسألة أصبحت (إما ... أو ...) ، فأنا أرى أنه لا الشرق وحده ولا الغرب وحده ، طريق النهضة ؛ لأن فكرة التقليد نفسها هي فكرة مرفوضة .

فكل عصر له ظروفه ، وله معادلته ، وله خصائصه .

فالقرآن الكريم عندما يتكلم : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ
كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [غافر: 82] لم يكن يقصد الأحداث ، بل يقصد
منطق التحول التاريخي .



كلمة معالي الأستاذ الدكتور محمد مختار جمعة
وزير الأوقاف وعضو مجمع البحوث بالأزهر الشريف
جمهورية مصر العربية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ورسوله
سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

ألخص حديثي في عدة نقاط أساسية :

أولاً : هناك أمران في غاية الخطورة أضراً بالخطاب الديني ، بل
بالمجتمعات المسلمة ، هما الجهل والمغالطة ، أما الأول فداءً يجب مداواته
بالعلم ، وأما الثاني فداءً خطيراً يحتاج إلى تعرية أصحابه وكشف ما وراء
مغالطتهم من عمالةٍ أو متاجرةٍ بالدين .

ومن أخطر القضايا التي لعبت عليها أو بها جماعات أهل الشر
«تصرفات الحاكم» سواء بالافتياتِ عليها ، أم بمحاولة تشويه تصرفاته
ولو كان في عدل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

وقد أدرك علماؤنا القدماء طبيعة الفرق بين ما هو من اختصاص
الحاكم وما هو من اختصاص العالم ، وفرّقوا بدقة بين ما تصرف فيه

النبي ﷺ بصفة النبوة والرسالة من شئون العقائد والعبادات والقيم والأخلاق، وما تصرف فيه ﷺ باعتبار الحكم أو القضاء، فالنبي ﷺ لم يكن نبياً ورسولاً فحسب، إنما كان نبياً ورسولاً وحاكماً وقاضياً وقائداً عسكرياً.

فما تصرف ﷺ فيه باعتباره حاكماً أو قائداً عسكرياً أو قاضياً بقي من شروط وضرورات التصرف فيه توقُّرُ الصفة الأخرى وهي كون المتصرف حاكماً أو قائداً عسكرياً أو قاضياً بحسب الأحوال.

ومما تصرف فيه النبي ﷺ باعتباره رسولاً وحاكماً معاً قوله ﷺ: (مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ)، يقول الإمام أبو حنيفة (رحمه الله): «هذا منه ﷺ تصرف بالإمامة - أي: بصفته حاكماً - فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً إلا بإذن الإمام، لأن فيه تمليكاً، فأشبه الإقطاعات، والإقطاع يتوقف على إذن الإمام فكذلك الإحياء».

ومن أهم القضايا التي ترجع إلى رأي الحاكم لا إلى رأي القاضي ولا رأي العالم ولا أحدٍ غير الحاكم قضية إعلان حالات الحرب والسلم المعبر عنها في كتب الفقه بالجهاد الذي هو بمعنى القتال، والذي شُرِّع للدفاع عن الأوطان والدول أن تُستباح، فليس لأحد الناس أو لحزب أو لجماعة أو لفصيل أو لقبيلة إعلان هذا الجهاد، إنما هو حقٌ لولي الأمر وفق ما يقرره الدستور والقانون لكل دولة.

ثانياً: إن جماعات التطرف عكست القواعد العامة ، فجعلت التحريم أصلاً والحلّ استثناءً ، غير مدركين أنهم يُعقّدون على الناس أمور حياتهم ، مع أن الأصل في الأمور الإباحة ، وأن التحريم لا يثبت إلا بدليل ، فالإباحة لا تحتاج إلى دليل لكونها الأصل ، والتحريم هو الذي يحتاج إلى دليل لكونه الاستثناء ، يقول الحق سبحانه : ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام: 145] ، ويقول نبينا ﷺ : «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا ، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا ، وَسَكَتَ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ فَاقْبَلُوهَا» ، وعن سلمان رضي الله عنه قال : سئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ السَّمْنِ وَالْجُبْنِ وَالْفِرَاءِ ؟ فَقَالَ : «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ» .

وعن ابن عباس ، قال : «كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَأْكُلُونَ أَشْيَاءَ وَيَتْرُكُونَ أَشْيَاءَ تَقَدَّرًا ، فَبَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَّهٖ ﷺ ، وَأَنْزَلَ كِتَابَهُ ، وَأَحَلَّ حَلَالَهُ ، وَحَرَّمَ حَرَامَهُ ، فَمَا أَحَلَّ فَهُوَ حَلَالٌ ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ» ، وتلا : ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾

ثالثاً: إن إطلاق كلمة: «عالم» على شخص لم يستوف مقومات العلم، ولم يمتلك أدواته أمرٌ في غاية الخطورة، ربما يصل إلى حد الجنائية على العلم أو في حقه، العالمُ عالمٌ، والفقيهُ فقيهٌ، والمؤرخُ مؤرخٌ، والواعظُ واعظٌ، والنسابةُ نسابةٌ، وقد ظهر على مدار تاريخنا الطويل طوائفٌ من الوعاظ، والوعاظ البكائين، ومن القصاص، والحكائين، والمنشدين، والقراء، وقد ميّز عصورهم أن ظلَّ العالمُ عالماً، والفقيهُ فقيهاً، والواعظُ واعظاً، والقارئ قارئاً، والكاظم كاتباً، والمنشد منشداً، لم يتقمص أحد منهم شخصية غيره، ولم يحاول أن يغتصب دوره، وعرف الناس قدر هذا وذاك، وطلب كلٌّ منهم مَنْ يُحِبُّ، فمن أراد العلم لزم مجالس العلماء، ومن استهواه الوعظ سار خلف الوعاظ، ومن أطربه الإنشاد ارتاد حلقات المنشدين.

فالبون شاسعٌ بين الوعظ والفتوى، فالوعظ قائم على استنهاض الروح الإيمانية، والفتوى قائمة على البيان، والقضاء قائم على التحري، وتصرف ولي الأمر قائم على مراعاة المصلحة ودرء المفسدة.

وقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه كما نقله عنه الزيلعي في «نصب الراية» أن شاباً شكاً إلى علي عليه السلام نفراً فقال: إنَّ هؤلاء خرجوا مع أبي في سفر، فعادوا ولم يَعُدْ أبي! فسألته عنهم فقالوا: مات، فسألته عن ماله فقالوا: ما تَرَكَ شيئاً، وكان معه مالٌ كثيرٌ، وترافعنا إلى شُريح فاستحلفهم وخلي سبيلهم.

فدعا عليّ بالشُّرْط فوَكَّل بكل رجلٍ رجلين ، وأوصاهم أن لا يمكّنوا بعضهم يدنو من بعض ، ولا يمكّنوا أحداً يكلمهم ، ودعا كاتبه ، ودعا أحدهم فقال ، أخبرني عن أبي هذا الفتى ؛ أيّ يوم خرج معكم ؟ وفي أيّ منزلٍ نزلتم ؟ وكيف كان سيّرُكم ؟ وبأيّ علّةٍ مات ؟ وكيف أُصيبَ بماله ؟ وسأله عَمَّن غَسَّله ودَفَنَه ! ومن تَوَلَّى الصلاةَ عليه ؛ وأين دُفِنَ ؟ ونحو ذلك ، والكَاتِبُ يَكُتِبُ ، ثم كَبَّرَ عَلَيَّ ﷺ وكَبَّرَ الحاضرون ، والمتَّهَمُونَ لا عِلْمَ لَهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ ظَنُّوا أَن صاحِبَهُمْ قد أَقَرَّ عَلَيْهِمْ .

ثم دعا آخَرَ بعد أن غَيَّبَ الأوَّل عن مجلسه ، فسأله كما سأل صاحِبَه ، ثم الآخَرَ كذلك ، حتَّى عَرَفَ ما عند الجميع ، فوجدَ كُلَّ واحدٍ منهم يُخْبِرُ بضدِّ ما أَخْبَرَ به صاحِبُه ، ثم أَمَرَ بِرَدِّ الأوَّل فقال : يا عدوّ الله قد عرفتُ غَدْرَكَ وكَذِبَكَ بما سمعتُ من أصحابك ، وما يُنْجِيكَ مِنَ العقوبةِ إِلَّا الصّدق ، ثم أَمَرَ به إلى السّجن ، وكَبَّرَ وكَبَّرَ معه الحاضرون ، فلما أَبْصَرَ القومُ الحالَ لم يَشْكُوا أَن صاحِبَهُمْ قد أَقَرَّ عَلَيْهِمْ .

فدعا آخَرَ منهم فهَدَّده فقال : يا أمير المؤمنين والله لقد كنتُ كارهاً لما صنعوا ، ثم دعا الجميع فأقْرؤا بالقِصَّة ، واستدعى الأوَّل الذي في السّجن وقال له : قد أَقَرَّ أصحابك ، ولا يُنْجِيكَ سوى الصّدق ، فأقَرَّ بكل ما أَقَرَّ به القوم ، فأغْرَمَهُم المال ، وأقَادَ مِنْهُمْ بالقتيل .

رابعاً : إن الأصل في الإسلام هو السلام والتعايش السلمي بين البشر ،

فلا إكراه في الدين ولا على الدين ، ولا قتل على المعتقد ، ولا تمييز بين أبناء الوطن الواحد على أساس الدين أو اللون أو الجنس أو العرق أو اللغة أو القبلية ، إنما هي حقوق وواجبات على نحو ما رسخته وثيقة المدينة المنورة من أسس التعايش بين أهل المدينة جميعاً على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم ؛ حيث يقول الحق سبحانه : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] ، ويقول سبحانه : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99] ، ويقول سبحانه : ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: 48] ، فمهمة العلماء والفقهاء البلاغ ، أما أمر الهداية فمن الله وحده .



ما هو الخطاب الديني اليوم ، وما هي مجالات وأبعاد تجديده ولماذا ؟

معالي الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم تسيريتش
المفتي العام السابق بجمهورية البوسنة

قال الله سبحانه وتعالى : ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: 28]

الملخص

هناك إجماع اليوم بين علماء المسلمين أننا نعيش في أزمة الخطاب العام ، الخطاب الديني الخاص .

فعلى الدول الإسلامية وكذلك على الأفراد التعرف على الأجزاء التي تحدد هوية الأمة الإسلامية الأساسية التي لا تحتاج إلى التجديد والإحياء والتغيير ، والأجزاء التي لم تعد على مجراها المطلوب لتحديد هويتها ، فتحتاج إلى التجديد والإحياء والتغيير .

والواقع أن الأمة الإسلامية اليوم أفراداً وبشكل جماعي ، يحتاج إلى الشجاعة للتعرف على ما يجب تجديده وإحيائه وتغييره من أجل التعامل

مع الوضع الجديد . لكن في نفس الوقت نحتاج إلى رسم خطٍ والتأكيد على العناصر الأساسية لهوياتنا الدينية والثقافية والحضارية التي ترفض التغيير ، بل يتطلب التصديق . لا ينبغي أن تنقاد الأمة المسلمة إلى فكرة طوباوية (Utopia) ، المكان الذي لا وجود له في العالم ، بل يجب علينا أن نثبت وجودنا في العالم بديننا الحنيف وبإيماننا الصادق وبعملنا الصالح من خلال الخطاب العام والخطاب الديني السليم الذي يدعو إلى دار السلام . هذا ما ننوي أن نقول في هذه الورقة . والله المستعان .

نحن لسنا في بداية الزمن ، لكننا في بداية تصديقٍ وتجديدٍ معنى المصطلحات والمفاهيم حول الدين والخطاب الديني من حيث «المعادلة المستقرة والجدلية بين خطاب التكليف وخطاب الوضع» .

فقد صاح الفيلسوف النمساوي فيتجنشتاين حينما قال : «إنني أرفض الحصول على جائزة عملي مدى الحياة ، لأننا لا نعرف ما تعنيه المصطلحات ، فعملي لا قيمة له» .

فإذا كان هذا ما قاله أحدُ أعظم فلاسفة القرن العشرين ، فماذا يمكن أن نقول لمن يجهلون أهمية فهم المصطلحات والمفاهيم الأساسية اللفظية والفكرية حول الدين والخطاب الديني اليوم من حيث الحاجة الملحة إلى رحاب الأخوة الإنسانية ومناط الانسجام الحضاري المنشود ؟

نعني هنا أولئك الذين ليسوا على دراية بالمصطلحات والمفاهيم الدينية

والأخلاقية الأساسية ، لكنهم يجرؤون على الخطاب الديني الذي لا يبشرون به بل ينقرون ، ولا ييسرون به بل يعسرون .

لذا ، نؤكد ونبارك اختيار موضوع تجديد الخطاب الديني هذا الذي يتعلّق بالوضع الراهن ، وما ظهر فيه من الحاجة إلى إعادة الربط والمواءمة بين الخطاب الديني ، بقواطعه واجتهاداته ، وبين الواقع بكلياته ومتغيراته .

وكما هو المعتاد في المجالات الفكرية الكثيرة الأخرى ، فهذه المبادرة تمثل الرؤية الإماراتية الأصيلة في التميّز والابتكار .

ولنتطرق الآن إلى بعض المصطلحات والمفاهيم التي تتعلق بالخطاب الديني وبمجالات وأبعاد تجديده ولماذا .

أولاً : ما معنى كلمة الخطاب ؟ كلمة «الخطاب» ليست مجرد كلام من دون قصد المرام ، وإنما الخطاب هو كلامٌ توضحُ به فِضِيَّةٌ مُعلَقةٌ أو مُشكِلةٌ وَيَكُونُ حُكْمًا بَيِّنًا ؛ قال الله تعالى عن داود النبي صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ ۖ وَعَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص: 20] .

إذن ، الخطاب هو مُجَمَّل ما يتضمنه كلام المخاطب من أفكارٍ وتصوُّراتٍ بكلِّ أشكال التعبير اللغوي ، مسموعاً أو مكتوباً ، وبكلِّ وسائل الخطابة التقليدية أو المستحدثة ، سواءً كانت موجَّهةً إلى جماعةٍ أو إلى أفرادٍ .

وبذلك ، فالخطاب أو الخطابة ليست كما يتخيّل البعض مجرد الخطابة

التي تُلقَى في المساجد في صورة خطبة الجمعة ، أو في شكل الموعظة ، أو في طريقة الدرس ، أو ما شابه ذلك .

بل ، الخطابة هي فنٌّ من صناعة الإنسان الذي ، كما قال أرسطو ، يملك « القدرة على أن يجد السبيل الأفضل للإقناع في كلّ حالة من الحالات » .

لكنّ اختلاف السياق يقتضي اختلاف التقنية المستعملة ، ولهذا يقترح أرسطو أنّ الخطيب يجد نفسه في العادة في واحدٍ من ثلاثة سياقاتٍ يكون فيها للإقناع أهميّةٌ عظمى : مشوري ، وتثبتي

وقضائي . وفي كلّ واحد من هذه السياقات الثلاثة هنالك في متناول المتكلّم ثلاثة سبل رئيسية للإقناع : شخصية المتكلّم ، والبنية العاطفية للمستمعين ، والحجّة العامّة (logos) للخطاب نفسه .

ولهذا ، فإنّ فنّ الخطابة لأرسطو يبحث في تقنيات الإقناع فيما يخصّ كلّاً من هذه المجالات ؛

فقد عبّر علماء البلاغة والفصاحة العرب عن هذا التوجيه بقولهم بأنّ « البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال » أو كما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : « خاطبوا الناس على قدر عقولهم ؛ أتحبون أن يكذبَ اللهُ ورسولُهُ » .

هذه آداب الخطابة لا بد أن يرعاها الخطيب في صلاة الجمعة بصفة

خاصة حتى لا يخاطب الناس بالصعب الذي لا يدركون معناه ، ولا بغريب الكلام الذي لا يفهمونه .

عليه أن يترك الأشياء التي قد ينفّر منها الناس لغرابتها عندهم ، مع أنها قد تكون من الدين وقد لا تكون منه .

فعلى الخطيب على المنبر في صلاة الجمعة أن يجتنب ذلك .

ثانياً : ما معنى كلمة الدين ؟ كلمة «الدين» في القرآن الكريم ، سواء كانت مُعرّفة أو منكرة ، مجرّدة أو مضافة ، لها معانٍ متنوعةٌ يحددها السياق . فأحياناً يُراد بها الجزاء ، مثل ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] ؛ وأحياناً يُراد بها الطاعة ، كما في قوله تعالى : ﴿وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ [النساء: 146] ؛ وأحياناً يُراد به أصول الدين وعقائده ، كما في قوله تعالى : ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: 13] ؛ فالذي شرع الله لأمة محمد من الدين هو ما وصّى به أولي العزم من الرسل نوحاً وإبراهيمَ وموسى وعيسى بن مريم ، وهو أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه .

فقد عرّف التهانوي الدين بأنه «وضعُ إلهيٍّ سائقٌ لذوي العقول السليمة باختيارهم ، إلى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل» .

هذا ، وأود أن أقول هنا بأن اهتمامي كان وما زال عمّا إذا كان هناك

الدين الفطريُّ أو الطبيعيُّ الذي يشترك فيه خلق الله جميعاً .

وعلى وجه الدقة ، أردت أن أعرف الفرق بين الدين أو الإيمان الفطري والطبيعي ، وبين الدين اللاهوتي الشكلي من صناعة رجال الدين .

لكن ، أولاً ، هل هناك فرق بين الاثنين ؟ شعرت بطريقةٍ ما بوجود فرق بين الاثنين بسبب التيارات المتباينة والمنحرفة في تأويلات النصوص الدينية اللاهوتية للدين وللإيمان باعتبارها مسألةً خلفيةً جماعيةً وتجربةً شخصيةً .

علاوة على ذلك ، شعرت أنه إذا توصلت الإنسانية إلى المصطلحات الأصلية بدين طبيعيٍّ مشتركٍ بين جميع البشر ، فسيكون من الأسهل على البشرية القَبول لحقيقةٍ إلهيةٍ أننا نحن البشر إنسانيةً واحدةً ؛ لأن الله هو الواحد لم يلد ولم يولد .

إن الله الخالق للكون كلّه ، وداخله البشرية جمعاء كذلك .

هذه الفكرة بأننا من نفس المادة وأن فينا نفس الثقة في الله كعنصر فطري في روحنا ، تُقَرِّبُنا من بعضنا البعض ، وتُلْهِمُنَا للتعاون مع بعضنا البعض من أجل الخير .

إن الله هو نور السماوات والأرض ، ونوره يَمَسُّ كل شيء وكل شخصٍ على وجه الأرض .

إن الله خالق البشر ومُحبِّهم ؛ يصل حُبُّه هذا إلى كل إنسانٍ سواءً أكان الإنسان يدرك ذلك أم لا .

على عكس الحيوانات والنباتات ، فإن البشر مجهزون أيضاً بنور الله في أذهانهم ، أي : في عقلهم البشري الذي لا يسعه إلا التعامل مع كل شيء حوله بغض النظر عما إذا كان ذلك جيداً أو سيئاً للبشرية .

بالطبع ، التحدي الأكبر هو الفكر البشري عن الله ؛ لأن الله مخفيٌ عن نظر الإنسان ، ولكن الإنسان يشعر بوجود الله في روحه باعتباره إحساساً فطرياً بثقته في الله .

إذا قبلنا فرضية أن جميع البشر يتشاركون نفس إمكانات الثقة بالله ، وهو إيمانٌ طبيعيٌّ في حد ذاته ، فإنَّ استجداء السؤال هو ما إذا كانت المقدمة تفترض حقيقة الاستنتاج ؟

إذا كانت الحقيقة ، فإنها تفترض الاستنتاج القائل بأن جميع الناس متساوون في قدرتهم الأصلية أو الفطرية على الثقة بالله حتى قبل أن يتعرضوا للكلمة إلهية .

في الواقع ، يتمثل دور الكلمة أو الوحي الإلهي في تشكيل مادة الإيمان الطبيعية في شكل الدين ، أي : الشريعة أو القانون الإلهي .

هذه الفكرة صريحة في القرآن الكريم في الآيات : ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨

من سورة المائدة :

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا الَّذِينَ أَسْلَمُوا
لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّنِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ
شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيمَانِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ
يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِعِيسَى
ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَعَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ
وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلِيَحْكُمَ
أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ
وَمُهَيِّئْنَا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ
مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً
وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: 44-48] .

هذه التعددية القرآنية الصريحة ليس فقط للأديان الشكلية بل لـ
«الشرعية» و «منهج الحياة» دليل قاطع على وجود الدين الفطري المشترك في
منافسة مع الدين الشكلي أو الاصطناعي والذي قد يصبح أيديولوجية متطرفة
وحصرية تديرها سياسة غير معقولة .

حول هذه النقطة بالذات وجدتُ تحليلاً مثيراً للاهتمام من قبل أستاذي

فريد دونر (Fred Donner) من جامعة شيكاغو حول طريق التنمية للمجتمع الإسلامي الأول من «المؤمنين» إلى «المسلمين» .

وبالتحديد ، يقول دونر : إن محمداً صلى الله عليه وسلم وأتباعه رأوا أنفسهم في البداية مجتمعاً من المؤمنين ، مجتمعاً كان له إيمانٌ قويٌّ بالله الواحد ويوم القيامة .

علاوةً على ذلك ، يرى دونر أن أصل الإسلام يكمن فيما يمكن أن نطلق عليه «حركة المؤمنين» ، التي بدأها محمد ، صلى الله عليه وسلم ، كإصلاح ديني شامل .

تؤكد هذه الحركة على التوحيد الصارم والتوحيد والسلوك المستقيم وفقاً لعهد الله الموحى .

وهكذا ضُمَّت «حركة المؤمنين» في السنوات الأولى للإسلام النصارى الصالحين واليهود ، لأن النصارى واليهود ، مثل المؤمنين بالقرآن ، كانوا موحدين ، ووافقوا على العيش الصالح وفقاً لشريعتهم المنزلة ، التوراة والإنجيل .

هنا وجدت اللغز مثيراً للاهتمام .

نحن مفتونون بمعرفة لماذا وكيف يتم العمل على التحول من الدين الطبيعي أو المعتقد المشترك في التوحيد بين جميع البشر ليصبح غير طبيعي

لدرجة أنه لا يبدو مثل نفسه ؟

في الحقيقة ، السؤال هو : كيف يتم تحويل هذا الدين والإيمان الطبيعي إلى العلم اللاهوتي الشكلي مع استنتاجات مختلفة تماماً ليس فقط من خلال التقاليد الدينية المختلفة الشكلية ، بل من قبل أتباع نفس الدين الشكلي ؟

في الواقع ، يجب أن يكون سؤالنا هو : كيف يصبح الدين من نفس الجذر الإلهي الطبيعي أيديولوجية خطيرة حصرية تُلَطِّخُها السياسات الخطيرة ؟

ثالثاً : ما معنى كلمة التجديد ؟ إن كانت تعني إحياء الدين ، فقد نبّه على ذلك الإمام الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» ، وإن كانت تعني تغيير الخطاب الديني فالسؤال هو : ما هو هذا التغيير ، وما هي المجالات والأبعاد لهذا التغيير ، أي : التجديد ، ولماذا ؟

قال الله سبحانه وتعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] .

فالدين الإسلامي كاملٌ وتامٌ في معنى التوحيد وصفاتِ الله .. لا تجديد ولا تغيير في ذلك .. بل يجب علينا التصديق بذلك ..

وقد علّمنا رسول الله الأمين ذلك حينما قال الله في كتابه الكريم : ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 97] ..

فهناك القواعد والثوابت في الدين لا تتغير ، ولكن هناك الطرق والسبل والوسائل التي تتجدد وتتغير من القول الشديد الى القول اللين ، ومن الخطاب المحرّض للتشاؤم إلى الخطاب المبشر للتفاؤل .. قال تعالى : ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: 159] .

إذن ، الدين هو الخُلُق والخُلُق هو القول اللين والقلب الحنون والعقل السليم .. فالخطاب الديني ليس مثل الخطابة الفتية من أجل الفن المحض .. وإنما للخطاب الديني الوظيفة الأخلاقية العظيمة في المجتمع الذي ينتمي إليه أناس لهم مصالح مشتركة ..

فلا حقَّ لأحدٍ أن يفرِّق المجتمعَ من أجل أغراضه الشخصية لمصلحة الجماعة ..

نعم ، الانتماء إلى جماعة من الأشخاص المتشابهين في التفكير يعد أمراً ممتعاً .

ومع ذلك ، تكمن المشكلة عندما يصبح الانتماء الأعمى أقوى من الايمان الفطري ، عندما يتبع عضو أو فرد قائده بشكل أعمى ، القائد الذي لا يسمح لمريده بتجربة معرفة الدين بنفسه ، بل يدفعه بلا ريب إلى اتباع معرفته وتجربته الشخصية في الدين والإيمان والمعتقد .

لكن ، هذه التجربة لا يمكن أن تكون إلا له فقط وليس لأحدٍ آخر .

عادةً ما يكون القائد ماهراً يقود مريده الأعمى ليرى فقط إصبعه وهو يشير إلى القمر في السماء! .

الرجل ليس غيبياً في الأساس ؛ لأن كل إنسان حكيمٌ بما يكفيه ليتمكن من رؤية القمر بأم عينيه ، فلا يحتاج إلى إصبع قائدٍ ليريه إيّاه . الدين ليس فريسةً لأحد ، الدين والإيمان هبةٌ للجميع ، يجب أن يؤخذ في البداية ويحتفظ بهما حتى النهاية .

لا تتحول هبة الإيمان الطبيعي إلى «عطية» مصطنعة من العقيدة (Dogma) ، لأن العقيدة العمياء تغلق العقل ، ويفتحه الإيمان الطبيعي للنظر إلى الحقيقة ..

ألم تكن مهمةُ جميع رسل الله وأنبيائه تحريرَ الإيمان النقيّ من اعتناق العقائد القذرة ؟

وعلى نوح عليه السلام كان أصعبُ مهمةٍ بأن يحافظ على بقاء البشرية على إيمانها الفطري ، وكان على إبراهيم عليه السلام أن يُحرّرَ الإيمان النقيّ من الكفر لوالده آزر ؛ وكان على موسى عليه السلام أن يتغلب بالإيمان الحق على العقيدة الفرعونية الباطلة ؛ وكان على عيسى عليه السلام أن

يثبت أن الدين الباطل لا يغني عن شيء ، بينما الإيمان الطاهر يعيد الحياة في السماء وعلى الأرض ، وأخيراً أضاء خاتم الأنبياء والرسل محمد صلى الله عليه وسلم بوحى من الله ؛ النور الأخير الذي ينبغي أن يطرُد الظلام العقائدي العمي .

يستمر هذا النور في إلقاء الضوء على العالم رغم الغيوم القاتمة العقائدية ، الغيوم التي لم تسلم منها حتى بعض عقول المسلمين .

تنعكس مهارة علماء المسلمين اليوم في إرادتهم وقدرتهم على تحرير أنفسهم من إصبع الانتماء ، وهو الإصبع الذي يمنعه من رؤية إشراق الإسلام الخالص على الأرض ، تماماً كما يرون -بالعين المجردة وهج الإنسان النقي- ، القمر في السماء ، يجب أن يشير المسلم بإصبعه إلى القمر لمن هم مكفوفون عن العين ، وصُمَّ في آذانهم ، وقاصرون في الذهن .

لست متأكداً من أن كل مسلم ومسلمة على دراية كاملة بمهمتهما ، لكنني متأكد من أنه تم الحفاظ على بذرة الإيمان النقي للإسلام ، بدون اختلاط عقائدي ، وبالتالي سيتم الحفاظ عليها بالتأكيد إلى الأبد . قال تعالى : { إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } .. هكذا ، فإن الله تعالى لا يطلب من الناس أن يعتنوا بالدين الذي أنزله على نبيه محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ولكن الله يأمر الناس أن يعتنوا بأنفسهم ومصيرهم ، وهذا يتوقف على وعيهم بضرورة أن يكونوا مخلصين في الدين والخطاب الديني

الذي يشفيهم من داء الهراء واليأس الموحش .

في التحليل النهائي ، يؤمن المسلمون أن رسل الله لم يكونوا رجال دين ولا دوغمائيين .

إنهم كانوا أطباء النفس البشرية المريضة ، علاجاتهم الحقيقية لروح الجنس البشري المريضة صالحة اليوم كما كانت صالحة في وقتهم .

هناك العديد من القضايا في العالم اليوم تُسمّ الروح البشرية . يُعرض على الناس أدويةً كاذبةً عادةً في غلافٍ من العقائد الكاذبة ، العقائد التي بدلاً من الشفاء ، تجعل مرض الروح الألم النفسي أكثر .

في الواقع ، إن الروح البشرية مشوشةٌ للغاية اليوم . كل شيء في متناول يدها ، ومع ذلك لا يوجد فيها ما يجعلها راضيةً .

إنها مهجورةٌ بلا معنى وسعادةٍ .

لا تجعل الثروة المادية روح الإنسان سعيدةً ، ولا يجعلها فقرُ الآخرين تعيسةً .

الروح البشرية في أسوأ حالةٍ ؛ لأنها لا تعرف نفسها ، لا تثيرها السعادة البشرية ولا يفاجئها التعاسة البشرية .

الروح البشرية اليومَ غيرُ مباليةٍ بكلِّ ما يحدث حولها ، إنها غير

قادرة على تعريف نفسها أو ما يحدث حولها ، إنها روح بشرية غير حساسة ، تراقب مقتل رجل بريء ، تصمت على معاناة طفل ، ولا تسمع صرخة فتى وفتاة في العالم ، إن النفس البشرية مريضة ، فتسمي الكذب حقاً ، وتعلن أن الحقيقة باطلة . إنها روحٌ بشريةٌ لا تعرف الرحمة ولا كلمات تعزية لضحايا الإبادة الجماعية .

الروح الفقيرة هي التي لا قلب لها ولا عقل .. والروح السعيدة هي التي تعرف أن كل شيء في النهاية يعود إلى الله القدير الذي هو البصير والعليم بكل شيء ؛ قال تعالى : ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩﴾ [التحل:9] .. صدق الله العظيم .

أما الجواب على السؤال : لماذا نحتاج إلى تجديد الخطاب الديني نحو «رحاب الأخوة الإنسانية ومناطق الانسجام الحضاري المنشود» فهو واردٌ في القرآن الكريم : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:143] .. نعم ، المسلمون أمة في الوسط بين النصارى واليهود ، بل بين جميع الأديان في العالم ليكونوا شهداء على الحق والصدق والعدل والسلام مع دينهم الحنيف ومع خطابهم الديني الوسيط ؛ لأن الإسلام قد جلب قيمةً شاملةً للعلاقة بين شعوب العهد الإبراهيمي ، حيث لا يُحرم أي شخص من الحق أو الواجب في الوفاء بالعهد الأساسي مع الله في روح الحقيقة الأبدية للتوحيد كقيمة مشتركة في التوراة

والإنجيل والقرآن .

علاوة على ذلك ، فإن القرآن لا يجادل في «قيمة الخلاص» لا لليهود ولا للنصارى ولا للصائبة بشرطين أساسيين : الإيمان بالله الواحد ، باعتباره «فكرًا» صحيحاً و«عملاً صالحاً» ، كعمل ضميري في التاريخ .

بعد دعوة أهل الكتاب ، أي : اليهود إلى الالتزام بقواعد الله النذرية في التوراة ، والنصارى إلى أحكام الله النذرية في الإنجيل ، يؤكد القرآن صراحةً على «قيمة الخلاص» المشتركة للجميع ، الذين يلتزمون بأعلى قيم التوحيد ، وقاموا بالأعمال الصالحة لها الفائدة للناس جميعاً ؛ قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62] .

وفي الختام ، لا يفوتني أن أذكر هنا حكايةً من تجربتي من دافوس (Davos) ، المنتدى الاقتصادي العالمي ، وبالتحديد ، في توزيع الموضوعات والجدول ، كما هو الحال في دافوس ، أعطيت قيادةً طاولَةٍ في موضوع الحوار الديني .

بالطبع كنت في قبعة المفتي الديني للبوسنة .

بينما كنت أنتظر المشاركين الذين أدرجت أسمائهم في القائمة ، اقترب

مني رجلٌ لطيفٌ قائلًا : إنه سيرفض المشاركة في جلستي .

سألته لماذا ؟ قال : لأنني سمعت من إمام في شيكاغو أنه لا خلاص لليهود . قال هذا الإمام : إن مكان اليهود في الجحيم - لقد صدمني رجل الأعمال هذا من شيكاغو بغضبٍ .

طلبت منه الصبر ليستمع إلي .

قلت له : «أخبر ذلك الإمام في شيكاغو أنني أخبرتك أنه مخطئٌ . فتحت القرآن وقرأت له هذه الآية الثامنة والستين من سورة البقرة . من الواضح أنه فوجئ بهذا الاتساع الروحاني القرآني .

وفي النهاية وافق على البقاء في جلستي .

توقَّفتنا بشكل جيدٍ في وقتٍ لاحقٍ . أدركت حينذاك بأن «كلمة طيبة تفتح بابًا حديدًا .»

إذن ، وظيفة الخطاب الديني اليوم تعود إلى التآليف بين قلوب الناس ، بل مهمتنا المقدسة نحن المسلمون اليوم هي الوساطة بين الناس كالشهداء عليهم فيما يختلفون فيه حول ذات الله وصفاته ، بل فيما يختلفون حول الحرب والسلام بأن ندعوهم إلى السلام .. ؛ قال تعالى : ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (يونس: 25) .. صدق الله العظيم .

الخطاب : إشكالية المفهوم - المصطلح

اركع ، وحرك شفتيك بالصلاة ، وعند ذلك ستؤمن

ونتساءل عبر مقولة الفيلسوف الفرنسي «ألتوسير» أعلاه : كيف يمكن لمفهومنا عن الصلاة كمصطلح أن يحدد وعيننا بالخطاب الإيماني للصلاة في إطار مفهوم الصلاة كشعائر أو قواعد يتم الالتزام بها .

ومن هذه الزاوية تثار إشكالية الخطاب أو هذا اللبس والاشتباه القائم بين المفهوم Concept (الصورة الذهنية المتراكمة من خلال خبرات مباشرة أو غير مباشرة) كدالٍّ نهائيٍّ على المصطلح Term ، مع إدراك أن كل مفهوم يعدُّ مصطلحاً في حد ذاته (ملكية خاصة) بينما يحمل المصطلح تعددية من المفاهيم (ملكية عامة) .

الخطاب : ملكية خاصة أم عامة ؟

الخطاب لغوياً : يقال خطب فلان إلى فلان فخاطبه ، أي : أجابه ، والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام .

وإذا كان الخطاب لغوياً كلاماً حاملٌ لشأن أو غرض ، إلا أنه وكما ورد في الآية الكريمة : ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَعَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾ [ص:20] وقصدُ دلالاته يُعدُّ تجاوزاً لوصفه كلاماً إلى الإنجاز بمعنى النفوذ والسلطة .

أما من الوجهة الفلسفية ، فإنه يبدو مرتبطاً بالمنطق من حيث النظر

إليه بوصفه عملية عقلية منظمة تنظيمًا منطقيًا ، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية ، أو تعبيراً عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض .

إن الخطاب لم يعد طريقة للتعبير أو حديثاً متساوياً أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجلياً لذاتٍ واعية تتأمل وتعرف وتعبر ، إنما أصبح إمكاناً وشرط وجودٍ ونظاماً ، أصبح حقلاً تتمفصل فيه الذات ، ومجموعة علاقاتٍ تجذب فيها مرتكزاً له .

ومن خلال الذات ومجموعة العلاقات المتشابكة والمتداخلة مع الخطاب صار الخطاب ممثلاً (ملكية بنائية خاصة) تتضمن ملكية الإنسان (الفرد) للمعرفة والمعنى والتاريخ ، هذا التاريخ الذي يعرفه البعض بوصفه الحراك الذاتي (الإنساني) ، لكن الخطاب بالمعنى الذاتي يضع نفسه أسيراً في قبضة الأيديولوجيا ، حيث يتم تشكل الأيديولوجيا الخطابية بمعنيين متناقضين :

■ نحن مسئولون عن وجودنا ومصدر المبادرة .

■ نحن خاضعون منجذبون إلى هوية متخيلة .

وفي المعنى الأول بوسع المتلقي للخطاب أن يضفي مفهومه الخطابي الخاص ، لكن وفقاً لتعددية القراءات والأفهام يتسع النطاق لتتحول

ملكية الذات للخطاب (الخاصة) إلى ملكية (عامة) ، ومن هنا تتبدى إشكالية الخاص والعام في الخطاب من خلال تعريف المصطلح باعتباره وصفاً ثابتاً للتعريف من أجل إيضاح المعنى ، والذي يمثل طابعاً منطقيًا للأفكار بداخل الخطاب ، وباعتباره نسقاً من العلامات الدالة التي تخص كل ما يدرج بداخله .

غير أن المفهوم الذي يمثل في حد ذاته صورة المصطلح يمثل حالة نشاطٍ عقليٍّ خلّاقٍ للفكر ، ومن ثم إمكانية التحول في طبيعة المفهوم ذاته ، ومن هنا تأتي خطورة ألا يكون المفهوم معبراً بصورة دقيقة عن المصطلح الدالّ لفظيًا على المعنى .

ويمكن توضيح الأمر ، بصورة فلسفية ، عندما نعرف المفهوم بوصفه «معرفة الشيء على وجهه ومنه مشكلة الفهم»

وبوجه عام : «ما يتكون لدى شخص ما عندما يكون قادراً على الفهم والتعبير عنه باقتدارٍ لغويٍّ .

في سياق إشكالية المفهوم - المصطلح ، لو أخذنا مثلاً للصلاة كمصطلح دالّ على واقعة حقيقية يقوم فيها الفرد بأداء الشعائر ، فإن الخطاب الإيماني الذي يشتمل على مفهوم الصلاة يختلف وفقاً لطبيعة الفرد القائم بالصلاة ، فالصلاة هي النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي ، وهي التقرب من الله وهي مجموعة من الممارسات الأصلية للعبادة ، وقد فرضت على المسلم بوصفه

مسلماً ، فهل هي دالة الإيمان النهائية ؟

أو بمعنى آخر هل هي منتهى الخطاب الإيمانى أو الممارسة الإيمانية ؟
ومن ثم تبقى مهمة الفلسفة إيضاح المفاهيم ، والكشف عن الدلالات
اللفظية للمصطلحات ، وكيف يمكن الربط بين الملكية الخاصة للمفهوم ،
والملكية العامة لدلالة اللفظ في المصطلح .

غير أن ثمة إشكالية أخرى بهذا الصدد ، عندما نحاول تقديم وجهات
نظر متعددة للوصول إلى صياغة مفهوم معين ، فإنه تواجهنا مخاطرة عدم
الوصول نهائياً إلى تصور مشترك مع الآخرين ، ومن هنا فإن الصورة الذهنية
أو المفهوم قد تجعل الدلالة اللفظية اللازمة للمصطلح عالقة !

وإذا أردنا تصحيح مفاهيم سائدة يتضمنها مصطلح معين فإن الأمر
قد يضع المصطلح ذاته في مهب الريح ؛ إذ إن محاولة التصحيح أو التحول
في الفهم قد تسبب قلقاً ومخاوف شتى من تغير نمط الحياة الذي درج الناس
عليه ، وما يترتب على ذلك من آثاراً أياً كان نوعها ، ومن هذا التصور يكون
السؤال : هل يمكن الاعتراف بأن «المصطلح» كدالٍ لفظي ليس وضعاً
جامداً يقف على أرض حقيقية مسلم بها ؟

وعلى سبيل المثال : هل يؤكد مصطلح مسلم أو مسيحي مفهوم
الإيمان الديني الحق ؟ أم يظل الأمر مختلفاً حوله لدرجة اللبس بين المفهوم
والمصطلح دون إدراك طبيعة المفهوم على نحو ما يتضمنه المصطلح .

وفي العالم الحديث ، وعلى نهج «ديمقراطي» رائدٍ صارت إمكانية الانتقال من الجزئي المبعثر والمتعدد (الملكية الخاصة) إلى الكلي والشمولي والمطلق (الملكية العامة) ، إننا نتحدث عن نهج معرفي ، لا وسيلة لتكريس صياغة مفاهيمية محددة لمصطلح معين .

توجد نقطة فارقة تثير نوعاً آخر من الإشكاليات الخطابية وهي : «هل يمكن أن يعد الخطاب بديلاً عن المنطق بوصفه المعيار الأساسي للمعنى ؟» ولمحاولة التعرض لهذه الإشكالية فإننا بصدد توثيق الصلة بين البلاغة والخطاب ، أو ما يمكن تسميته «بالممارسات الخطابية» ؛ إذ تعد هذه الممارسات تعبيراً عن النفوذ والإنجاز ما دامت هذه الخطابات تحدث أثرها القوي لدى القارئ أو المستمع من دفاع أو حماس أو اقتناع .

ومن هنا ، يأتي تصور أن الخطاب نتاج تشكّل لغوي لا تعرف من أنتجه ، هل هو نفسه ، أي : الخطاب ، نتاج صورته البلاغية أم أن القارئ باستجابته هو من أنتجه ؟

وفي هذه الحالة ، فإن القارئ أو المستمع هو من يعيد إنتاج النص - الخطاب من خلال رؤيته .

وبناءً على هذا التصور فإن النص يصبح خطاباً طالما احتفظ بدواله التاريخية ، ويمكن التعامل معه مجازياً اليوم ، وعمداً وعلى هذا النحو ، فإن كل الخطابات الموروثة قابلة للفهم مستقبلاً بأشكال مختلفة في ظل

قراءات متعددة ومختلفة .

وقياساً إلى هذا الأمر ، فإن ثمة أشكالاً من الخطابات لم تجد في زمنها فهماً وقبولاً ، لكن لاحقاً صارت الخطابات نفسها الأكثر حضوراً وتأثيراً ، وفي المقابل ، خطابات أخرى انعدم وجودها ؛ لأنها لم تصادف حظها من الفهم والقبول . إننا بصدد تبادل أدوار بالنسبة للخطاب .

دور «ملكية عامة» كمصطلح دالٌّ على مضمونٍ معينٍ تتقبله الذات المتلقية له ، وآخر بوصفه «ملكية خاصة» تقوم الذوات المستهلكة له بإعادة إنتاجه وفقاً لفهمها وتقبلها ، ومن هذه الوجهة ، تبدو وكأنها القائم بفعل الخطاب ، وهي من يملك حق المبادرة ، وما يتحقق على أرض الواقع وفقاً لإرادتها .

إن الخطاب يمكن عدُّه امتداداً لمفهوم الذاتية التي تنتجه ، لكن بدوره يعود كموضوع لينتج ذاتاً تستهلكه .

ويمثل هذه الاستهلاك التسليم به والفعل وفقاً لمقتضاه .

وأخيراً فإن مفهوم ومصطلح الخطاب متعلقان بمعنيين : الأول : ذاتٌ تملك المبادرة بالفعل ومسئوليتها عنه ، الثاني : الذات الخاضعة لسلطة أعلى ، وهذا ما يوضحه الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو» في حديثه عن الذات التي أوجد لها معنيين «الأول : الخضوع لشخص ما آخر من خلال

الاعتماد عليه ، الثاني : ارتباط الذات بهويتها أو معرفتها لذاتها ، وفي الحالتين ثمة قوة تشكل خضوعاً أو تقوم بالإخضاع .

تاريخ من الوصل والقطع

هل ثمة جوهرٌ ثابتٌ للخطاب أياً كان نوعه ؟ وفي المقابل ، هل يوجد خطابٌ واحدٌ أم تعدديةٌ وتباينٌ في الخطابات ؟

وبدايةً بوسعنا أن ننشد الإجابة من خلال إدراك أن المتلقي للخطاب إما أن يكون مشبعاً بالموروث التاريخي لخطاب معين ، ومن ثَمَّ فإن مفهوم الخطاب لديه يبدو وحيداً في أحكامه على الأشياء ؛ ولذا فإنه الخطاب الوحيد والأصيل ، وهنا يصبح المفهوم هو المصطلح بصورة مطلقة دون أن تسمح الصور الذهنية المتعددة للمفهوم بدلالات لفظية جديدة للمصطلح .

أو يكون المتلقي واعياً بالتيارات والاتجاهات المتعارضة التي تشكل التاريخ (الواقعي) للخطاب .

ومن هنا يأتي إدراكه لوجود التباين الكامن في التعددية بداخل الخطاب . وينفتح المصطلح بدلالته اللفظية على أكثر من مفهوم .

ولنقدم مثلاً دالاً على هذا التصور ، منذ بداية عصر التدوين ، انقسم الخطاب الديني (الإسلامي) إلى تيارين أساسيين : «تيار يتمسك بالموروث الإسلامي ويدعو إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء ، وتيار

يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده ، سواء في الحكم على ما جدّ من الشؤون ، أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه .

إذا كان المصطلح (الخطاب) دالاً على أطر مرجعية تُميّز الخطاب في مضامينه عن غيره من سائر الخطابات ، فإنه لا يمكن أن يحتكر الماضي هذه الأطر ليعيد تصديرها إلى المستقبل في ظلّ واقع مختلف يستدعي تغيير هذه الأطر .

وينبغي الوعي تماماً أن المقصد هنا ليس الخطاب القرآني الذي يعد الأصل المشترك ، والمرجعية العظمى لكل مضامين الخطاب الإسلامي ، لكن القراءة المغايرة ، والمنهجيات المتعددة التي طبقت ألواناً شتى من المصالح والأغراض والالتماءات هي بيت القصيد من خلال تياراتها المختلفة والمتعارضة في سياق الخطاب الإسلامي .

ويساعدنا في إدراك علاقتي الوصل والقطع في الخطاب ما يسمى بتاريخ الأفكار من خلال الاتصال والانفصال «فالوحدات المنسقة التي كانت توصف ك: «عصور» و «قرون» صوب ظواهر الانفصال ، ف وراء الاتصالات الكبرى للفكر ، وراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح أو لعقلية جمالية ، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم متماسك بأن يوحد وأن يكتمل منذ بدايته ، وخلف إصرار جنس من الأجناس الأدبية أو شكل من الأشكال أو فرع معرفي ما من فروع المعرفة أو نشاط ما من الأنشطة النظرية ، ينكب البحث حالياً

على رصيد الانقطاعات ، تلك الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخص طبيعتها وصفتها .

وتظل إشكالية الخطاب في التاريخ مرتبطة بتاريخ معين للخطاب يحصره في فترة زمنية محددة وبمضامين معينة أو مفاهيم محدودة يقتضي عدم تجاوز هذه الفترة عبر التاريخ عند تناول الخطاب ، أي : استدعائها كدلالة لفظية مطلقة للخطاب ، ومن ثَمَّ فإن الخطاب واحدٌ موصول المفهوم والمصطلح على شاكلة تاريخ معين ، وفترة زمنية محددة .

في المقابل تطرح قائمة القطع الرئيسة ، حيث الانفصال ، والتحول والتشكل ، والممارسة على اختلاف أشكالها .

فهل يمكن أن نتوقف في دراسة الخطاب على دلالة المصطلح دون إدراك المفهوم بصوره الذهنية الناجمة عن أحداث لها وظائفها الخاصة ، ومن ثم الكف عن استدعاء الماضي في صورة الوصل بالحاضر والمستقبل ، لكن دراسة الحاضر من منظور القطع القائم على التفرد في ظل علاقات مستحدثة ومتغيرة ؟

وفي سياق الوصل والقطع الخطابي تتجلى صورة «الطقوس» أو تلك الإجراءات والمراسم المحددة من قبل جماعة معينة ، ومن ثم يكون الترتيب والثبات .

إننا نتحدث عن المسموح به أو غير المسموح لدى المتكلم أو الممارس في إطار خطاب معين .

فمن الإشارات المتبعة إلى المعنى المفترض أو المفروض للكلمات المستعملة ، من أجل التأثير على المتلقين تتشكل صور الخطاب الديني ، القانوني ، السياسي ... حيث تحدد الدور المنوط بالمتعلم القيام به لتشكل صورة الخطاب المؤثر في المتلقي .

ولكن يتميز الخطاب في نطاق جماعة معينة ومغلقة يتم تداوله بصورة تجعل من المحافظة عليه أمراً مقدساً ، وتتم إعادة إنتاجه على نحو دائم وفقاً لمحددات وشروط صارمة .

وفي مقابل هذا النوع الخطابي تلتف المعتقدات الدينية والسياسية والفكرية بوجه عام ، ومن خلال السعي إلى الحضور والانتشار حول خطاب عام تتحدد فيه الحقائق ، وتتشكل وفقه القواعد ، وفي ظل مرونة أقل أم أكثر لإحداث تكيف أو تلاؤم مع هذا الخطاب المسلم به .

مع الوعي بأن محتوى الخطاب العقدي نفسه يتحدد وفقاً للمتكلم .
«إن المعتقد يحوي أقوال المتكلمين ، إنه يمثل علاقة على انتماء يسبق الصورة التي يظهرها الانتماء ، والأداة المستعملة التي تشير إلى الانتماء لطبقة معينة أو وضع اجتماعي أو عرقي أو مصلحة معينة أو إلى صراع أو تمرد أو مقاومة أو ما يمكن تقبله .

إنه يجذب الأفراد إلى أنماط معينة من الكلام ، وفي الوقت نفسه يحرم ما عداها . ومن ثمَّ يكون الخضوع مزدوجاً ، إذ يوجد خضوع الذات المتكلمة للخطاب ، وخضوع الخطاب نفسه لجمع المتكلمين .

إننا نتحدث عن خطاب يحمل مصلحةً دلاليةً لفظيةً واحدةً تحدد الصورة أو الصورة الذهنية المرادة لتشكيل المفهوم ، وهنا يكون المفهوم الخطابي موصولاً عبر الزمن وفقاً لمفهوم معين ومتفرد لمصطلح لا يخرج عن أسر دلالة لفظية منغلقة على ذاتها اللغوية .

لكن تاريخ القطع الخطابي بما حملته التيارات والمذاهب والأفكار المتصارعة حول ملكية الخطاب تدفع بالاستخدام الاجتماعي للخطاب إلى آفاق غير متوقعة ، حيث تتسع رقعة القطع لتصل إلى حد أقصى من الانقسامات .

ومن هذه الزاوية يبقى لنظام التعليم فاعليته المؤثرة في جعل القول أشبه ما يكون بالطقس (المقدس) الذي يحافظ على الوصل الخطابي ، ومن ثم تجسيد دور المتكلم في إطار من القواعد المرعية والشروط الثابتة .

ويبقى تاريخ الخطاب مرهوناً بقدرة جماعةٍ على الوصل الخطابي عبر الزمن وفقاً لتقاليد وقواعد ملزمةٍ للقائم أو المتكلم للوصول إلى صورة خطابٍ معينٍ ومنغلقٍ على ذاته ، وفي المقابل يكون الاستخدام الاجتماعي للخطاب بوصفه حدثاً قابلاً للتشكل والتغير ، ومن ثمَّ انقطاع الحدث عن

مجريات أحداثٍ سابقةٍ عليه شكَّه عصرُها ومكانُها آنذاك ، مهما بلغت مقاربة الحدث ، ودرجة التشابه مع الحاضر .

سلطة المفهوم أم سلطة المصطلح ؟

قبل الخوض في الحديث عن السلطتين المتنازعتين حول أحقيتهما في ملكية الخطاب سواء عن طريق المقاسمة باعتبار أن كلَّ مفهومٍ هو مصطلح ، أو من خلال الانفراد بالسيطرة وفقاً لتعريف المفهوم ودلالة المصطلح ، فإن لفظ السلطة في حد ذاته يحتاج إلى إيضاح اصطلاحى قد يبدو ملتبساً مع مصطلحات أخرى : القوة على سبيل المثال : إن مصطلح سلطة Power Authority - قد يستخدم بالمعنى نفسه ، لكن دلالة كل منهما تختلف عن الأخرى ، كيف ؟

بدايةً ، يمكن استخدام مصطلح سلطة power للدلالة على السلطة في نطاقها العام والشامل ، وهذا قد يترادف مع القدرة ، الاستطاعة ، القوة بينما ينحصر استخدام لفظ سلطة Authority على ما هو تخصيصى ، كأن نقول سلطة : سياسية . عسكرية أو اقتصادية ... إلخ ، وللايضاح يمكن تقديم تعريفين أوليين يوضحان ما يعنيه مصطلح السلطة .

الأول : «السلطة power بمعنى القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه سواء وجدت مقاومة أم لا .

وقد يتم تحصيلها بطرائق مختلفة منها : المشاورة ، التفويض ، والمشاركة ... وتقوم على القبول أو الموافقة أو القسر .

الثاني : السلطة خاصة أو سِمةٌ للإنسان تجعله قوياً ؛ «إنها تخلق القوة ، لكنها ليست قوة في حد ذاتها» .

ونعود فنسأل هل السلطة من حيث طبيعتها جوهرٌ أم علاقةٌ ؟ ويستلزم الحديث عن السلطة بوصفها جوهرًا أن تُفهم كطبيعة مجردة في حد ذاتها ، ويسقط من حسابنا فهمها وفقاً للمنطق العلمي ، وحتى خرجت من هذا النطاق صارت برغم حضورها وتأثيرها الطاغى مصطلحاً فلسفياً مبهماً ، كما لو كانت معرفةً بذاتها .

وإذا سلّمنا بأن السلطة جوهرٌ من وجهتي الإيجاب والسلب ، فإنها بوصفها جوهرًا إيجابيًا لا يمكن التمرد عليها أو عدم إطاعتها ، لأن ذلك يعد أمرًا غير مقبول ، وإذا اعتبرت جوهرًا سلبياً فإن إطاعتها يمثل شرًا لا مفرّ منه ، ومن هنا ، فإن الحكم على السلطة إيجاباً أم سلباً بمعنى الخير أو الشر يخرجها من إطارها الواقعي في عالم الخطاب إلى الربط بينها وبين ما هو مقدس .

هل الخطاب مصطلحٌ غائيٌّ وكليٌّ بمعنى إضفاء نظام مثالي على تصورات ذهنية متباينة ومختلفة تعمل على أرض الواقع ، ومن ثمّ فإن هذا المصطلح يصبح متصلاً ومستمرّاً بدلالاته اللفظية مرةً وفي كل المرات اللاحقة ؟

كيف يمكن حدوث هذا والخطاب حاضرٌ ومنتشرٌ دائماً في ظل قدرته على إنتاج مضامين مختلفة ؟

هذا ما يمكن تصوره في إطار مصطلح مسيطر ، ومفهوم مسيطر عليه ، إنهما -أي : المفهوم والمصطلح- كلاهما يعمل في ظل استراتيجية مختلفة لها هدفان أساسيان :

1. تصورات ذهنية معينة .
 2. دلالات لفظية منضبطة .
- غير أنه يجب إدراك استراتيجية الخطاب وفقاً للرؤية المعاصرة ، وعندما نتعرف على معنى الاستراتيجية ، فإنها :
3. تلك الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة .
 4. كيفية سلوك أحد أطراف العلاقة أو (المفهوم - المصطلح) ومن خلالها يمكنه التأثير على الآخرين .
 5. تلك الأساليب المستخدمة في مواجهة ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام ، والمقصود حينئذ الوسائل المعدة لإحراز النصر .

وفي المقابل ، فإن التعويل يقوم على المقاومة ضد فكرة ممارسة سلطوية داخل الخطاب لتطرح السؤال الأكثر أهمية في الصراع الخطابي الداخلي

وهو : من يكون ؟

إنه رفض كل محاولة لفرض سلطة وفقاً لاستراتيجية تفرض أسلوبها على حياتنا اليومية المباشرة ، وتضعنا في صورة هويات ذاتية محددة غير مسموح لنا بمغادرتها في ظل أحكام المراقبة ، ومن ثم الخضوع أو التبعية . غير أنه يجب التنبه إلى أن الذاتية ليست محددة أو مقرونة بالخضوع لهوية معينة ، بل تمثل أيضاً قدرتنا على الوعي بأنفسنا دون الانصياع للرغبة في التشكيل الذاتي» عبر الخطاب الذي يروم امتلاك سلطة «التشكيل الذاتي» . وفي سياق سلطة الخطاب المتنازع حولها ، يمكن الوعي ببعدين متزامنين يمثلان تسلطاً مزدوجاً :

الأول : إدراج الفرد في إطار «هوية ذاتية» ، وفي الوقت نفسه «هوية شاملة» ، ومن ثم يجب ألا نعرف من نحن فحسب ، بل نتجاوز هذا الإطار نحو تجديد الخطاب من خلال رفض من نحن في سياق سلطة «التشكيل الذاتي» .

ومن هنا يكون الإيمان بأن السلطة هي ممارسة وليست ملكية أو امتيازاً خاصاً كما هو الخطاب ممارسة وليس حكراً على فرد أو جماعة ، وهنا يتخلى الخطاب عن كونه عقداً ملزماً بين المفهوم والمصطلح ، بل هو حالة من التشكيك والحراك الدائم وفقاً للظروف والزمان والمكان ؛ تماشياً مع الإيمان بقدرة الإنسان على المبادرة الحرة ، ومن ثم إمكانية وضع المفاهيم

وتشكيل ألفاظ ومعاني الخطاب .

وقياساً إلى التصور السابق : هل يمكن اختزال الممارسة الخطابية في سياق خطاب معين مسيطر وبصورة محددة ؟

هل يمكن ترسيخ أو تكريس خطاب من خلال دلالة ما هو مادي على ما هو معنوي أو مجرد ؟

وعلى سبيل المثال : هل تمثل صورة رمز معين أو طقس أو شعيرة دينية دلالة الانتماء للوطن أو الإيمان العقدي ؟

إننا بصدد مسألة ما زالت تشكل خطراً جاثماً الآن كما شكلته من قبل ، وصنعت فتناً وأحدثت دماراً ، وأثارت انقسامات كبرى ، وهي كيف يمكن التسلل من خلال ممارسات خطابية مؤثرة في قوالب من الممارسات غير الخطابية ؟ أي : هيمنة ظاهرية للخطاب بينما تتخفى ممارسات غير خطابية لتسود وتسيطر ؟

ثم محاولة للجمع بين عناصر الخطاب العقلانية أو المفاهيم ، وبين موضوعات الخطاب الفعلية التي تستقرئ النتائج من خلال الممارسة لتصنع دلالات لفظية تصوغ مصطلحاً ، غير أن هذا الإطار التوفيقي يطرح علاقة موهومة بين الواقع والمعرفة ، حيث يتم تصوير الخطاب على أنه شامل للعلاقات الخارجية عنه ، ومن ثم لا يوجد أشياء (علاقات) خارج نطاق الخطاب ، ومن ثم يمكن التسليم بأنه لا توجد علاقة بين الممارسة والخطاب

الذي يعبر عنها ؛ إذ إنَّ الممارسة ليس لها وجود واقعيّ ، إنما يشار إليها في سياق خطابي ، ليس كونها قائمةً في عالم الواقع .

إننا نتحدث عن خطاب في دائرة محددة الإنتاج وغير قابلة للتجديد أو التغيير ، إنه ليس سوى سياقهِ الداخليّ أو (طرح القضايا - نقدها - حلها) دون سلطة للممارسة الخطابية من خارج ، ومن ثم إسقاط للدور التاريخي والمادي للخطاب .

ولا يتبقى سوى الصورة التقليدية لمجموعة من الأساليب الاستدلالية أو العقلانية ، والتي تشير في نهاية الأمر إلى دلالة لفظية محددة يشملها المصطلح ، لكن النزعة العقلانية سواء في السياسة أو في ما سواها ، تفترض مقدماً : تفوق الحلول الكلية للمشكلات على الإجابات المستمدة من التقليد أو في الممارسة العملية التي ترسخت .

إنَّ جميع صور المعرفة ، أيّاً كانت درجة العمومية التي تظهر بها ، مشبعةٌ بالممارسة ، وبما لا يمكن صوغه في كلمات ، لأن هذا هو حال التواصل اللغوي .

هل يتطابق مفهومٌ معينٌ لمصطلح محدد ؟

نعم ؛ لأن كل مفهوم مصطلحٌ في حد ذاته ، لكن مع تعددية الممارسة الخطابية .

هل يجوز هذا التطابق ، بينما تتباين هذه الممارسات بتنوعها وتباينها

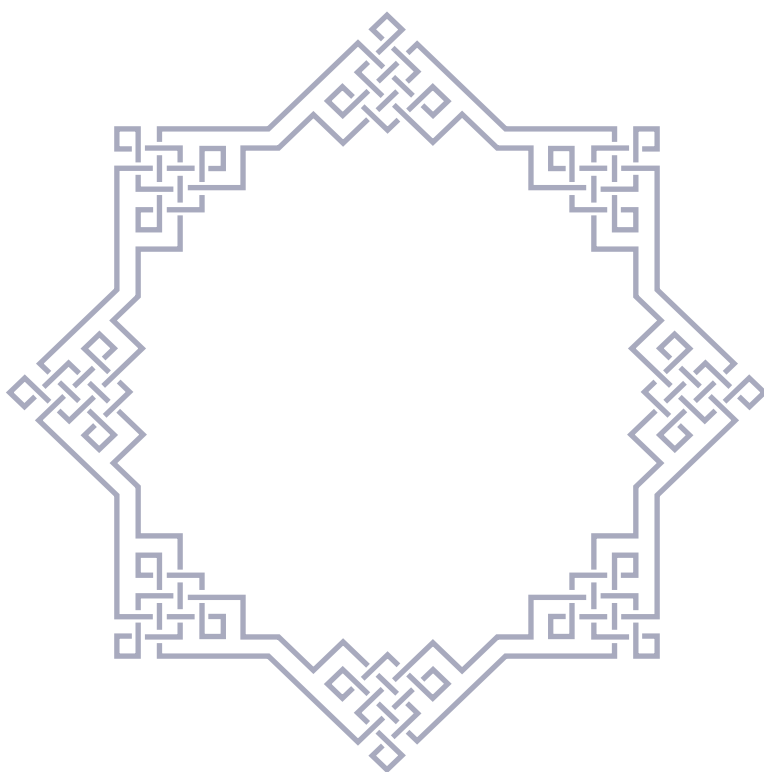
واختلافها للدلالة على مصطلح واحد ؟

هل يمكن قبول فصل الفكر عن الممارسة ، ومن هنا تفقد المعرفة قدرتها على الترابط المنطقي ، ومن ثم ينعدم الجديد أو القدرة على مناقشة كون الأفكار صحيحة أم زائفة ؟

هل نجد الخطاب من دلالته على حقائق الواقع ليصبح خطاباً حيادياً يعتمد على نظامه المنطقي الداخلي دون تفاعل اجتماعي مع الأحداث الجارية والمستحدثات والمتغيرات ؟

إن هذه الجملة من الأسئلة المطروحة تضعنا أمام تنازع دائم بداخل الخطاب ذاته ، تنازع العقلانية الماثلة في الصورة الذهنية المعبر عنها بالمفاهيم مع المصطلح الدالّ لفظياً على معرفة محددة .

إننا لسنا بصدد نزاعٍ واقعيٍّ على أرض الخطاب ، لكنه نزاعٌ «افتراضي» غاية مناقشة أمر الخطاب ؛ لكونه مُصمَّتاً لا يتجاوز حدود النظام المنطقي ، فأفكاره في مقابل قدرته على الحراك الدائم ومن ثمّ التغيير ، وهدفنا الوصول إلى طرح ما هو صامتٌ وتقليديٌّ ، وحركيٌّ ومبادرٌ في عالم الخطاب عبر مناقشة : ملكية الخطاب لمن ؟ وتاريخيّته من وصلٍ موروثيٍّ ، وقطعٍ حداثيٍّ ، وأخيراً سلطةً متنازعٌ حولها في إطار المفهوم - المصطلح . ولعل مناقشتنا كشفت بعض الأبعاد في عالم الخطاب الذي ما برح يعيد السؤال عن نفسه ؛ أي خطاب أكون .. ؟



كلي الزمان وتداولية التجديد

الأستاذ الدكتور محمد محبوب بن بيّه
عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

يلاحظ المتأمل في الخطاب الديني المعاصر، منذ عصر رواد الإصلاح، حضوراً مُتنامياً لفكرة التجديد، وتوارياً متزايداً لمفهوم البدعة؛ لا أن مفهوم التجديد كان معدوماً لدى المتقدمين؛ إذ التجديد مبدأ إسلامي أصيل، ذو جذور نصية متينة، بيد أنه قد حصل انزياح في ترتبه من أطراف النسق إلى مركزه.

لقد ظلت البدعة لقرون عديدة هي المفهوم الموجه للفكر المسلم في تعامله مع مختلف المستجدات، حيث كانت سلاحاً يشهر في وجه كل مستحدث، حتى يثبت صلوحيته، ويجتاز قنطرة التأصيل، فكل جديد متهم بالبدعة حتى تثبت براءته، وقد انتبه لذلك كثير من العلماء المبدعين وشكوا منه، كما في مقدمة مختصر المنطق لأبي الحجاج بن طملوس.

وهذا لا يعني عدم وجود مشاريع تجديدية عظيمة ما زلنا نستمد من ثمارها إلى يوم الناس، فضلاً عن استمرار الأنظار الاجتهادية الجزئية التي

لم تنقطع يوماً ، وإنما المقصود أنه حتى المحاولات الأكثر جدية في التجديد قديماً جرت من وضعٍ جدي محافظ ، يحاور مفهوم البدعة أكثر من ما يستمدّ من مفهوم التجديد .

وانظر مثلاً الجويني يخطو في غيائه ونصب عينيه تهمة الابتداع ، فيقول : «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء ، ولم يتعرّض له العلماء ؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يُلقَى مدوناً في كتاب ، ولا مضمناً لباب .

ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام ، أحلتها على أربابها وعزيتها إلى كتابها .

ولكني لا أبتدع ، ولا أخترع شيئاً ، بل ألاحظ وضع الشرع وأستشير معنى يناسب ما أراه وأتحرّاه» .

ويبدو هذا جلياً في الجهد العلمي العظيم الذي بذله متأخرو المالكية تبعاً للشافعية في تحرير مفهوم البدعة ؛ إذ ظلت كلّ استجابة للواقع مشدودةً إلى قطب البدعة ، دائرةً في مجال جاذبيته .

وقد انزوى مفهوم التجديد - ذي الجذور النصية المتينة - ليتوارى خلف مفهوم الاجتهاد ، أو ضمنه على الأصح ، حيث اختزن فيه ، وصار رديفاً له .

يربط عادةً بين إعادة الترتيب هذه واللقاء - المُرَبِّك - بين العالم

الإسلامي والحداثة الأوروبية ، حيث برزت الحاجة بإلحاح متناسل للربط والمواءمة بين الخطاب الديني بقواطعه واجتهاداته ، وبين الواقع بكلياته ومتغيراته .

فمستوى التغير البنيوي الذي طرأ على الأوضاع الإنسانية برمتها هو الذي أذكى جذوة الهمم التجديدي لدى مفكري النهضة ، ومنهم سرى شيئاً فشيئاً في المجال التداولي الإسلامي كله .

وقد نضيف أيضاً - تبعاً لطلال أسد ومن نحا نحوه - أنّ أثر الحداثة في إعادة الفاعلية إلى مفهوم التجديد ، يبدو أكثر عمقاً ، وذلك باعتبار اختلاف النموذجين الإرشادين للنظام الحداثي والنظام التقليدي .

ففي النظام التقليدي يهيمن براديجم التذكر والاستمرار ، فتُبني المفاهيم من خلال تحيين الروايات النموذجية المتراكمة لتجربة الجماعة (السلف) ، وإعمال القضايا الأولى التي هي بمثابة القواعد الأساسية بمفهوم كلسن . Kelsen

ولذلك لا عجب أن تنال مفاهيم مثل الاتّباع والابتداع أهمية كبرى في هذه المنظومة ، وأن ينحصر حضور المفاهيم المقابلة كالإبداع والتجديد . في مقابل هذا البراديجم التذكري ، نجد براديجماً استثنائياً ، الحاكمة فيه للتجربة الفردية المستحدثة ، فيتمّ تحديد المفاهيم وبناء القيم من خلال الاختيار الحرّ للفرد .

في هذا النموذج الحدائي ، تُمنح القيمة للفراة والإبداع مهما كانت ضآلة الفائدة الفعلية .

فكلُّ تجربة تتشوّف أن تكون مصدراً ذاتيّاً لنفسها ، وتربأ عن الاستمداد من المعطى السابق ؛ ولذلك ، لا عجب أن تنال مفاهيم مثل الإبداع والتميز والجديد وغير المسبوق ، أهميةً كُبرى في هذه المنظومة ، وأن تنحصر مقابلاتها كال تقليد والاتباع .

يستهن صنف من المتشرّعة الربط بين التجديد وبين مقتضياته من الواقع ، ويرون في ذلك نزعاً لصفة الأصالة عنه ، ونزولاً به عن درجة الفعل الواعي إلى درك الانفعال السلبي ، الذي يكون فيه خطاب التجديد ليس إلا خطاباً تبريرياً خاضعاً لسلطان الواقع ، يلهث وراءه ، ويبحث له عن المخارج ، ويغفل عن رسالته الإصلاحية .

في مقابل هذا الموقف المحافظ ، يرى معالي العلامة عبد الله بن بيه أنّ هذه المواءمة المطلوبة والانسجام المنشود ليسا مجرد تأقلم سلبي ، بل بهما يحصل التهيؤ للفاعلية والتأثير .

فخطاب التجديد بد محه لعنصر الواقع ، يعيد للدين قدرته على الإسهام الإيجابي في قضايا الزمان ، ويقدم للمسلمين انطلاقةً من عبقريتهم الخاصة وتراثهم الكبير ، القوة الاقتراحية اللازمة للإسهام في حلّ أزمت العالم . انطلاقةً من هذا الاعتبار يربط الشيخ ابن بيه بين التجديد وغايته

الكبرى التي ينبغي أن تتمثّل في تجاوز أهم مشكلة من مشكلات العصر ، وهي البحث عن الانسجام بين الضمير الديني والواقع المجتمعي ، أو عن التساكن السعيد بين كليّ مقتضيات الزمان وكليّ الشريعة والإيمان .

أنتدبُ في هذه الورقة لبسط القول في هذا الأطروحة ، من خلال تحرير مفهوم كليّ الزمان ومحاورته ببعض المفاهيم المعروفة في الفلسفة الحديثة ، وكذلك من خلال استكناه أبعادِه الإجرائية ومدى تأثيره في عملية التجديد .

كليّ الزمان :

لا نجد تعريفاً وفق قواعد الصناعة المنطقية لكليّ الزمان ، حدّاً ولا رسماً ، بل استغنى بدلالة التوظيف وما يستمد من موارده السياقية ، وتلك طريق من طرائق التعريف مقبولة ، نافعة في الموجودات ، أثيرة لدى أفلاطون الإلهي كما يقول الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين .

أول ما يمكن أن نتوقف عنده هو طبيعة الإضافة بين الكليّ والزمان ، ما وجه دلالتها ، ومن خلال الاستقراء نجد سياقات الورد ناطقة بمنحيين من الجواب : منحى المقابلة ومنحى التمثيل .

وَلُصِّغَ إلى الشيخ في بعض عباراته يقول : « إن كليّ الزمان يتمثل في الحريات بأنواعها : حرية اللسان وحرية الأركان والمساواة بين الإناث

والذكران ومتطلبات حقوق الإنسان ؛ أما كلُّ الشرائع والإيمان ، فإنه يلتزم بالمحافظة على الأديان والأبدان والمال والنسل والعقل ؛ بتفاريع وترتيبات .

فأما المقابلة فتقوم على مبدأ الضد والنظير ، وما صدق على النظير صادقٌ على نظيره باللزوم العقلي ، فحيث قابل الشيخ بين كلِّ الزمان والضروريات الخمس ، علمنا أن الإضافة المقصودة هي من باب الإضافة شبه المحضة ؛ إضافة الاسم إلى الصفة كقولهم «مسجد الجامع» ، أي : مسجد هو الجامع ، وذلك أننا حين نقول كي الدين أو كي النفس ، فإنما نتحدث عن الدين أو النفس باعتبارهما كليَّين ، لا أنَّ ثمة شيئاً ، نشبهه ، زائداً على المضاف إليه .

وهكذا يكون كلُّ الزمان هو الزمان منظوراً إليه بوصفه كليّاً .

المنحى الثاني المستفاد من التمثيل ، ينطلق من ملاحظة كون المفردات التي وقع بها التمثيل ، وهي الحريات وأنواعها ، ليست جزئيات من كلِّ الزمان بالمعنى المنطقي ؛ إذ ليست أزماناً ، بينما الأصل في الجزئي أن يكون من نفس طبيعة الكلي الذي هو تعيُّنٌ له ، فجزئيُّ كلِّ الإنسان إنسانٌ .

وهو ما يجعلنا نتساءل عن معنى الزمان ؛ إذ الذي يقتضيه التمثيل أن الزمان هنا مجاز ، من باب استخدام الظرف للدلالة على مظهره ، فالزمان المقصود لدى الشيخ هو ما جَرَّيَّأته ، من أحداث ووقائع ، وأحوال تتغير ، ومصالح تنشأ ومفاسد تطرأ ، وهو كذلك الإنسان الذي يعيش في هذا الزمان ، وتجري عليه تلك الأحداث وتناله تلك التغيرات .

بالجمع بين المنحيين يتّضح معنى أوليّ لكليّ الزمان ، وهو مجموع خصائص أو أحداث كبرى ذات طابع كلي طبعت الحقبة الزمنية المقصودة .

بصفته الكلية يمتاز كلي الزمان عن مجرد معرفة الواقع التي يغلب عليها البعد الجزئي ، فليس كلي الزمان أحداثاً جزئية ووقائع مفصولة لا قران لها ، بل هو من جنس المعرفة الكلية .

ويؤكد هذا المعنى إلحاح الشيخ على ضرورة التوصل إلى التجديد بصياغة الكليات ، والنأي عن المقاربة الجزئية .

فالتجديد استئناف للنظر الكلي الذي هو الوحيد الكفيل بالمعرفة الحقيقية ؛ وذلك أنّ الحياة كما نشهدها بوجودنا المباشر ونشاهدها بوجودنا التلقائي ، سيرورة مستمرة وتكوثر سرمدّي ، لا قبّل للفكر بهما ، فكلما نصبّ حباله لاقتناص هذا الواقع السيّال ، المتنقّل في أطوار التكوين ، لم يحظّ منه بطائل ، وانقلب خاسئاً وهو حسير ، كشأن خراش وظيفائه ، إذ «الساعي فيما لا يتناهى باطل السعي» -على حدّ عبارة الفارابي- .

إن كلّ ما يستفيد منه الفكر عن طريق الموجودات المتغيرة ، علمٌ زماني ، معرضٌ أبداً للتغيّر والفساد ؛ لأنّ الجزئيات نفسها تتغيّر وتبطل ؛ ولذلك يحتاج الفكر إلى الخروج من هذا المأزق من خلال اعتماد منهج يرتقي بالفكر إلى أفق المعرفة الكلية الثابتة .

فلا وجود إلا وهو جزئي ولا علم إلا وهو كليّ ، وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي : «وإنما كان الكليّ أشرف ؛ لأنّ المطالب العلمية ، المحصلة

للنفس كملاً إنسانياً مورثاً للنجاة والسعادة ، إنما هي الكليات . والجزئيات
إن أفادت علماً فبالعرض».

كلي الزمان وروح العصر :

بهذا المعنى التركيبي يمكن أن نرى في كُلي الزمان صياغة فقهية
مستحدثة لمفهوم فلسفي قديم ، نال حظوة كبيرة لدى الفلاسفة الألمان
خلال القرن التاسع عشر ثم خبا أوجه وزال ألقه ، ذلك المفهوم هو «روح
العصر» Zeitgeist ، الذي اشتهر لدى هردر وجوته وأضرابهما .

يستند كلي الزمان إلى نفس ما يستند إليه مفهوم روح العصر من
الاعتقاد بأن وراء التنوع الظاهر للوقائع والأحداث ، في كل عصر ، اتساقاً ،
يتبدى لكل من يحسن الغوص إليه ويجاوز الكثرة إلى الوحدة ، وأن ذلك
الاتساق إنما يمكن القبض عليه من خلال اكتشاف عدد محدود من
الظواهر الكلية ، بمثابة العلامات المميزة لذلك العصر ، بينما تصير بالمقارنة
إليها كل الظواهر الأخرى ثانويةً وأوصافاً طرديةً لا اعتبار لها .

هذا الصنف من المفاهيم أدوات تحليل ونمذجة ، أو ما أسماه ماكس
فيبر Idéal type ، النماذج المثالية ، وهي مفاهيم صناعية مبنية وفق آليتي
الاختزال والتعميم لغرض المقايسة .

هذا المعنى البنائي في كلي الزمان ، لا يمنع بعداً كشفياً مكماً يشير

إليه الشيخ عبد الله بن بيه بإناطته بالتجديد مهمّة : « استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والألوان ، أو توضيح علاقة كلي كان غائماً أو غائباً في ركام العصور وغابر الدهور » .

وحيث كانت صياغة كلي الزمان هي جهداً اجتهدائياً لم تخلُ من وجه اعتباري ونسبي ؛ حيث تتفاوت الأنظار فيما ترشحه من الخصائص لاستحقاق هذه المرتبة المنيفة ، كما تختلف هذه الخصائص من حيث قوة إحاطتها وشمولها ، وتباينها .

بيد أن كلي الزمان يمتاز عن روح العصر بنأيه عن المنحى التشيئيّ والرومانسيّ ، الذي طبع الأخير حتى أفقده فاعليته ؛ وذلك أن كلي الزمان يتضمّن بُعْداً إجرائياً ملموساً ، ومن خلال نسبية دوره ، وكون تأثيره يتجلى من خلال تدابير عملية .

كليّ الزمان وذائقة العصر :

من المفاهيم التي حاور بها الشيخ مفهوم كليّ الزمان وبيّن وجه الارتباط بينهما ، مفهوم ذائقة العصر .

الذائقة نوع من الثقافة بمعنى مجموعة المبادئ والقواعد التي تعتمدها مجموعة بشرية أهل مصر أو عصر في استدلالاتهم ، أو ما سماه لالاند العقل المكوّن وعرفه بأنه «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما ،

والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة» .

ومن قرّر هذا المعنى الكلي للذائقة واقتترانه بالزمان ، فرويد في خواتيم مراسلته مع آنشتاين حول الحرب والسلام ، حيث اعتبر أن التطور الثقافي للشعوب والأمم له انعكاس فيزيائي بحيث تتغيّر لديهم المعايير والقيم تغيّراً مركزواً في بنيتهم السيكلوجية .

وقد زعم فرويد أن تحوّل الذائقة الثقافية لتغيّر البراديغم الحضاري هو سر رفض الحداثة للعقوبات الجسدية ، وعزوف التشريعات الوضعية عنها .
ويطرح مفهوم ذائقة العصر سؤالاً مهماً ، وهو سؤال المقبولية وهو قسم سؤاليّ المشروع والمعتقولة .

فإنّ فساد الذائقة الثقافية لأهل العصر جعل الناس يمجّون كثيراً من الموروث لا لِمَثَلَبَةٍ عقليةٍ فيه ، أو نقص في متانة مشروعيته ، وإنما لنفور الذائقة المعاصرة منه ، وإن لأهل كلّ زمانٍ ذائقةً تصوغها مؤسّسات المعرفة الرسمية وغير الرسمية هي أحد أهم معايير المقبولية ، ومهما كان الأمر معقولاً أو مشروعاً ، فإنه إن لم يجتز قنطرة المقبولية يبقى أمراً ممجوجاً .

ونرى أن ذائقة العصر ركنٌ ركينٌ ممّا يسمّيه الشيخ كلي الزمان ، حيث يحرص في كثير من السياقات على التذكير بضرورة اعتباره ومراعاته عند التنزيل ، وفي تحريره لمفهوم العدل يلاحظ الشيخ أنّ التطوّر الذي لحق به

من جهة تعيّنه الواقعي ، لا يتعلق بمشروعية جدّت ولا بمعقولية تجلّت ، وإنما بمستوى المقبولية . فيقول : «قد اتّسع مفهوم العدل أكثر في العصر الحديث لارتفاع سقف مطالب الجماهير ، إلا أنّ الأبرز في الاتجاه المعاصر هو مطلب المشاركة في القرار السياسي» .

هذا التضخّم الذي حصل في البيئات الغربية والبيئات المتأثرة بها ، يعود إلى تحوّل في الذائقة الثقافية التي صارت تعتبر الإخلال بهذه المقتضيات موجباً للسخط والمعارضة ، بل حافزاً على الخروج .

ولا يخفى أن هذه الذائقة الثقافية - مهما حكمنا عليها بالفساد أو السلامة- تفرض نفسها كجزء من كلي الزمان ، يلزم اعتباره ومراعاته .

والمقبولية من خلال أوعية الاستنباط المحررة في الفقه مرتبطة باعتبارات المآل ، كما يفهم من الحديث الذي في الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة : «لولا قومك حديثو عهد بشرِك ، لنقضت الكعبة وجعلت لها بابين» ، فدل ذلك على أنّ من مقتضيات الشرع مراعاة أثر الفعل المشروع لدى المتلقين ، فالخطاب الديني خطاب إقناعي يهدف إلى احتياز الرضائية التامة من المتلقين .

كلي الزمان وتأويل الواقع :

ليس رجل الدين كائنًا عاطفيًا محثوثًا بأحاسيسه الغامضة ومشاعره الخاطفة ، ولا هو ذلك الكائن المثالي المهجوس ببحثه الدائم عن الحكم ، وإنما هو كائن معرفي ، يَرغب في الفهم ويمارس التأويل .

وليس خطاب التجديد بالذي يَأرِز عندما يصطدم بالواقع إلى العقل المستقيل ، ولا بالذي يقيم تقابلاتٍ ومفاضلاتٍ بين الاعتقاد والانتقاد ولا بين الإيمان والمعرفة ؛ إنّه يتخذ من الانتقاد سبيلاً للاعتقاد ، ومن المعرفة مولجاً إلى الإيمان ، ومن المحسوس بساطاً لدخول حضرة المطلق ؛ قال الله عز وجل : ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾ [ق:6] ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [ص:53] .

وبما أن الواقع هو محلّ المعرفة التي تتوجّه إليه ، فإنّه لا يمكن أن يُتَخَلَّى عنه للفلاسفة أو العلماء الطبيعيين ، فالخطاب الديني خطاب عن الواقع ، كسائر الخطابات الأخرى ، له كلمته التي ينبغي أن يشارك بها ، بفصاحة ووضوح .

ولا يعني ذلك أن خطابنا الديني من جنس الخطاب الكنسي في القرون الوسطى ، فيقدّم نفسه بديلاً عن الخطاب العلمي ومنافساً له ، وإنما المقصود

التأكيد على أن التجربة الدينية ليست مجرد عواطف أو اعتبارات قيمية ، بل إنها متجذّرة بقوة في الواقع وفي فعل المعرفة ، كما بيّن محمد إقبال .

اللغة الدينية إنما هي لغة واحدة من بين لغات كثيرة تصف الواقع ، وتتعايش كلها ضمن نفس المجال التداولي الذي ترسمه اللغة الطبيعية . بعض هذه اللغات تتقاطع مع اللغة الدينية ويقع بينها تبادل وتسالف مفهومي ، كما يقع بينها تكامل وتعاضد ، ولكن هذا التبادل والتكامل لا يعينان فقدان الخصوصية على الإطلاق ، بل يظل للغة الدينية استقلالها .

الوجه الأساسي لتمييز المنظور الديني للواقع عن بقية المناظير هو الشمولية ورفض الاختزالية المادية التي تحصر الواقع في بعده الشهودي وتنفي المكوّن الغيبي ، أو تغفله ، كما يرفض اختزالية الباطنية التي تلغي عالم الشهادة .

الواقع الذي يتحرّك فيه الخطاب الديني واقعٌ ممتد أفقيًا وعموديًا ، أفقيًا ليحتوي «كل نشاط -إنساني وجداني أو عقلي أو سلوكي بمختلف تعبيراته النافعة موزوناً بميزان القيم ومصالح العباد» ، وعموديًا ليربط عالمي الغيب والشهادة في شبكة من العلائق ، فتستدل على الأول بالثاني ، وتضفي على الثاني المعاني من الأول .

يؤكد هايدغر في غير ما موضع على الطبيعة التأويلية للوجود ، فباعتبار الطبيعة الزمنية واللغوية لتجربتنا في العالم ، فنحن جميعاً مؤوّلون إننا

نعيش في عالم مُؤوّل ، وكل إدراك هو تأويل ، وما يقوم به الخطاب الديني لا يختلف في طبيعته عمّا تقوم به سائر الخطابات الأخرى من تأويل الواقع ، فالجميع يصنعون عالماً موازياً من التمثّلات .

إن العالم يحضر بين يدي إدراكنا وقد استحال رواية لغويّة ، قابلةً للتأويل الذي هو بحسب عبارة أمبرتو إيكو : «التفاعل مع نصّ العالم أو مع عالم النص ، من خلال إنتاج نصوص أخرى» .

فالواقع في حقيقته مهما بلغ في التلقائية كل مبلغ ، لا ينفكّ روايةً لغويّةً ، ومن ثم عندما يتعامل معه الفقيه لا يتعامل معه كمعطيات حسية ، وإنما كخطابٍ يستدعي جهداً تأويليّاً كبيراً .

ومن ثمّ فإن الخطاب الديني هو في عمقه ترجمةٌ ، تنطلق من حقيقة مركبة ، قوامها المصالح والمفاسد وما يبعثها من الغرائز والأفكار والمعتقدات والبواعث والإرادات والعادات ، وما يثيرها من الأحداث والوقائع ، لتفضي إلى واقع محوّل ، مصوغ بواسطة لغة المفاهيم الدينية ، واقع شرعي ، حمّال للمعاني والقيم .

كليّ الزمان ورؤية العالم :

لاستكناه الدور الذي يؤديه كلي الزمان في عملية التأويل المحايثة للخطاب الديني ، ينبغي ربطه بمفهوم ألماني آخر هو مفهوم «رؤية العالم» ،

فإن كل تأويل كما يقول هاديغر لا ينطلق ألبتة من طاولة ممسوحة ، كما اعتقد خطأً ديكارثُ ومَن شايعه ، بل ما من فهم إلا وهو مستند إلى نوع من القبليات ، تشكل بنية استباقية للإدراك ، ثلاثية العناصر :

- كَسْبُ مسبق ، يمثل أفقاً ينطلق منه الفهم .
- رؤية مسبقة ، توجه القصد إلى الفهم .
- تصور قبلي عمّا يتوجّه إليه الفهم .

هل من سبيل إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة ؟

يجيب هيدجر بالنفي ، فهو لا يرى إمكانيةً للخروج من هذا الدور ، أو التخلص من القبليات المؤسسة لإمكانية الفهم ، وقصارى الوسع لديه أن نعترف بهذه البنية الاستباقية ونتعرّف عليها بوغي ، فليس الدور بمانع من الفهم ، بل هو منبع الفهم الصحيح .

وفي هذا المعنى يقول : «ليس المهمُّ أن نخرج من هذه الحلقة ، بل أن ندخل إليها المدخل السليم ... لا ينبغي أن نزدري هذه الحلقة فنصفها بالمفرغة ، فإن الدور يخفي في ذاته إمكانيةً إيجابية للفهم الأصيل ، ولكن هذه الإمكانية لا يمكن استثمارها على الوجه الصحيح إلا عندما يحدّد التأويل لذاته مهمّة أولى ومستمرة وقصوى ، أن لا يدع الحدوس والمفاهيم العامية تفرض عليه أفقه المسبق أو رؤيته القبلية أو تصوره الأوّلي ، بل على التأويل أن يضمن الوضع العلمي بالسمو بهذه المسابقات إلى غاياتها التي

تصوغها الأشياء ذاتها» .

إنّ أهم عنصر في هذه البنية الاستباقية للفهم هو الرؤية ، وعلى وجه الخصوص في سياق دراسة الخطابات ، رؤية العالم المؤطرة .

ولئن كانت رؤية العالم كما تصورها دلتاي وفسرها ماكس فيبر تشمل بُعداً كوسمولوجياً يتعلق بالصورة الكونية ، ويقدم الإطار الناظم للإجابات المرتبطة بسؤال المعنى ، فإنّ الذي يعنينا هنا هو البعد الثاني المتعلق بالتركيبات الحاضرة للعالم .

على هذا المستوى الثاني يمكن أن نعرف رؤية العالم مع ليو أبوستل Apostel وزملائه بأنها « مجموعة متجانسة من المفاهيم تسمح لنا بصياغة تصور كلي عن العالم ، فهم لأكبر عدد ممكن من عناصر خبراتنا وتجاربنا » . فمن رؤية العالم تنبثق روايتنا عنه ، وتنشأ سائر الخطابات ، لا سيما الخطاب الديني بسرديته المتسقة مع تلك الرؤية .

تتشكل تلك الرؤية التي تمثل النواة الصلبة للثقافات ، من شبكة مفهومية محكمة النسيج ، إلا أنها مهما بلغت من الإحكام الناشئ في حالة خطابنا الديني من طبيعة المعطى التصيّي القطعيّ ، فإنها تظل نسقاً مفتوحاً بمعنى أنه قابل للتجديد والتسديد خارج إطار المسلّمات الضمنية ، وإنما في تفاعل دائم مع الواقع .

لا يعني ذلك عدم وجود قواطع وثوابت في صميم الرؤية ، بها يكتسب الخطاب الديني استقراره ، ويستجير من التفكيك والتلاشي الذي يؤول إليه المنظور التاريخاني عادةً ، قواطع تتعلق بأساسيات الاعتقاد والسلوك والمعاملة .

إن وجود نواة صلبة من المفاهيم المغلقة يمكن من الانضباط ، ويحذّر من الوقوع في النسبية الثقافية ، الرائجة لدى أهل العصر ، بحيث تكون كلّ المفاهيم مفتوحةً على تغيرات لا متناهية ، حتى المفاهيم المركزية .

ويكفي مثلاً ما نشاهده في بعض البيئات من تسييل لمفاهيم كبرى ، كمفهوم الأسرة ومفهوم الزواج ومفاهيم الأمومة والأبوة ، من خلال الاستغلال غير الموجه أخلاقياً للإمكانيات التي تتيحها التطورات العلمية كالحمل البديل .

ولذلك فالغرض هنا هو مجرد التأكيد على أن رؤية العالم المستبطنة في الخطاب الديني في جزء منها مُشكّلةٌ من مفاهيم مفتوحة ، أي : أنها مفاهيم مدمج فيها عنصر الواقع لا بوصفه تعيناً خارجياً لها ، بل بوصفه جزءاً من ماهيتها .

هذا الانفتاح ناشئ عن الانفتاح الطبيعي على التأويل ، فكثير من المفاهيم ذات الجذور النصية المتينة ، تفسح مجالاً رحباً للفهم الإنساني ، كما تجلّ بوضوح عندما تمّ التعامل معها في ميدان الأعمال الكلامي ، هنالك انبجست منها أكثر القراءات تنوعاً وثراءً . وهي قراءات مهما ادّعت

في حينها التماميّة والقطع ، يتكشف لاحقاً مدى ارتهانها للبنية الاستباقية للفهم المتاحة في ذلك الزمن .

كثير من الجدل الكلامي لم يعد اليوم ذا معنى ، لتغيّر جملة من المفاهيم التي كانت تلعب دوراً أساسياً في صياغة رؤية العالم ، فمفاهيم كانت من الأعراض كالصوت غدت اليوم على ضوء معطيات العلوم الحديثة أجساماً ، والضوء وطبيعته الهجينة بين الموجة والمادة ، وغير ذلك من التغيرات العميقة التي طاولت صميم الرؤية الكلية ، وليس تجلياتها فقط .

إن الواقع الجديد فرض علينا أن نعيد النظر في مفهوم السماء ، وأن نتجاوز الفهم القديم الموروث من الأرسطية والذي كان البعض انطلاقاً منه يعتبرون ادعاء الصعود إلى السماء كفراً ، قال خليل : «أودعى أنه يصعد إلى السماء أو يعانق الحور» .

إن الخلل وقع من المزج بين المفهوم الإسلامي للسماء بوصفها حقيقة غيبية ، والمفهوم الأرسطي للسماء بوصفها جسماً علوياً يقع في طرف الكون يحتوي على الأفلاك السيّارة .

ومن ثم وحيث كانت رؤية العالم الدينية ، مفتوحة بالمعنى الذي قررناه آنفاً ، فهي عرضة للتحوّر المستمر وفق كلّ الزمان ، وإن في حدود مضبوطة بثوابت القطعيات .

كليّ الزمان وخطاب الوضع :

يقرر الشيخ أنّ الواقع شريك في صناعة الفهم الصحيح ، الذي ينشأ من عملية الربط بين النصوص والواقع ، وفق ما تملّيه موجّهات المقاصد العامة .

فلئن كان النصّ مطلقاً بإطلاقية مصدره الربانيّ إلّا أن الله عزّ وجل اختار بحكمته أن ينزّله تنزيلاً يجعل مضامينه اللازمنية تُسبك في قوالب الأحداث الزمنية ، وتُصبغ بسمات البيئة الحضارية .

كما أن الخطاب الشرعي لم يتعامل مع الواقع تعاملًا تجريدياً مطلقاً ، يهبط عليه هبوطاً إسقاطياً ، بل تعامل معه تعاملٌ مُلامسةٍ وتفاعلٍ ينزل عليه تنزلاً سياقياً يراعي الظروف ويتجاوب معها .

وهي ملاحظة أساسية تفرض على من يتصدى لتنزيل النصوص أن يعتبر الواقع بوصفه مؤطراً من مؤطرات الفهم .

لا يستقيم التنزيل بدون جهدٍ مكملٍ للتأويل المعهود بقواعد البيان العربي ، جهد به نستنطق السياقات الزمنية الكلية الحضارية والجزئية المنقولة إلينا في أسباب النزول ، لنستكّنه من خلالها ثلاثيات خطاب الوضع (الأسباب والشروط والموانع) ، التي قد تكون كليّة كما تكون جزئية ، وقد تكون خفيّة كما تكون ظاهرة^١ .

فالواقع على حد عبارة الشيخ «لا يكون دائماً واضحاً وضوح الفجر الصادق ؛ ولكنه قد يكون مغلفاً بغلالة من غسق ظلام الشك والتشاكك ، تفتقر إلى تسليط مصابيح الفكر مفعمةً بضياء التجربة والخبرة لتبديد حلك الظلمة بنور اليقين الساطع والحقيقة الواضحة» .

كل خطاب شرعي بالتكليف مؤطرٌ بخطاب آخر هو خطاب الوضع ، يرسم حدوده الواقع .

فالخطاب الشرعي قسمان : خطاب تكليفي ، وخطاب وضعي .

فالقسم الأول أحكام معلقة بعد النزول على وجود مشخص ، هو الوجود الخارجي «المركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها ، ورخائها وقترها ، وضرورتها وحاجاتها ، وتطور سيروراتها» .

وبعبارة أخرى ، خطاب الوضع هو البيئة الأصولية لإنزال الحكم ، وهو الذي يحوط خطاب التكليف ويكلؤه ؛ ولهذا كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف ؛ ليقيد إطلاقه ، ويخصص عمومه .

إن استنطاق سياق النزول ، سيمكن من بناء كليٍّ للزمان القديم ، يقابله كليٌّ للزمان المعاصر ، وكما استخلصنا المفهوم من الكلي الأول ، نعيد تبوئته في الكلي الثاني ، من خلال إبراز الفوارق المؤثرة بين الكليين . وتظهر أهمية هذه العملية في صناعة المفاهيم المفتوحة ، ذات الشحنة المصلحية الكبيرة ، والتي يجد الفقيه نفسه ، في كل عصر ومصر ، مطالباً بإعادة

صياغتها وترميمها ومراجعة أحكامها ، على ضوء النصوص الحاكمة وضمن المقاصد المعتمدة ووفق المصالح المقررة .

كلي الزمان وواجب الوقت :

إن لكل عصر جملةً من التحديات يفرزها الواقع ، ويفرضها على المضطلعين بمسؤولية التوجيه ، والقائمين بأعباء الترشيح من علماء ذلك العصر ؛ فالموضوعات بنات الأوضاع ، وإنما تكتسي أهميتها وفرضيتها لارتباطها بسياقاتها الزمانية والمكانية .

ولعل هذا الربط المتجدد بين الشرع نصوصاً ومقاصد ، فروعاً وقواعد ، جزئيات وكليات ، وبين الواقع نوازل وقضايا ، أحداثاً جزئية وتقلبات كلية ، هو عينه التجديد الموعودة به الأمة ، والضامن لاستمرارية الدين وكماله ، ضمن شرائط عمرانية سياقية .

فالمجدد درجة عليا من الاجتهاد تمتاز بوعي المتصدّر لها بأسئلة واقعه ، وبقدرته على الامتياح من معين الشريعة الذي لا ينضب ، والاحتكام إلى أصولها الضابطة التي لا تجور ، ليقدم الحلول الملائمة القابلة للإعمال والتنزيل .

إن مكانة الإمام الشافعي -ضرباً للمثال - لم تتأث له من مجرد آرائه المستنبطة اجتهاداً ، أو المروية وراثه في جملة من النوازل المحدودة ، وإنما استأهل الإمام المطليبي رتبة التجديد بما فتح الله به عليه من البصيرة والوعي بأزمة عصره ، المتمثلة في اتساع الخرق بين المدارس الإسلامية في

الاستنباط والاختيار الفقهي ، وفي تقديمه معياراً مضبوطاً للاستنباط ولميز ما يستقيم منه وما لا يستقيم ، فجاءت رسالته وثيقةً شاهدةً له ببلوغه رتبة التجديد .

وقل نحو هذا في سائر من حلاه المجتمع العلمي في العصور اللاحقة بجلية التجديد كالإمام الأشعري في التوسط بين المعتزلة والحشوية وإتيانه من بين فرث العقل المجرد ودم النقل المجدد بلبن خالص سائغ للمؤمنين . وعلى هذا النحو أيضاً يمكن فهم الجهد التجديدي لدى الإمام الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري .

لقد عاش الغزالي في زمان عرف أزمة مركبة ذات أبعاد عديدة ، وقد أجمل الإمام بابه في مشروعه الضخم الذي سماه «إحياء علوم الدين» ، من خلال إعادة وصل ما انفصل من روح الشريعة عن قوالبها .

إن التجديد إذن فكرٌ سياقي تداولي « براغماتي » بالمعنى الفلسفي . مواضيع التجديد وأطره تُرَشِّحُها الأوضاع وتستوعب ملامح كلّ الزمن .

على أن ارتباط الموضوع بالوضع الذي يرشّحه ليس ارتباطاً من نوع البنية الاستباقية - على وفق المفهوم الهيدغري - التي تحبس الفهم في أفق مَعْدَّاتها ؛ ولا هو من جنس الانخراط الانتمائي الذي يفقد النظر شروطه العلمية ويختزله في رهانات الآن والهنا وما يطبعها من الاستعجال اللحظي .

العلاقة بين الوضع والموضوع التجديدي هي علاقة غائية باعتبار ما أسماه العلماء : «واجب الوقت» ، فلكل وقت واجب لا يمكن أن يشغل إلا به ، وكما يقال : لا شيء أقوى من فكرة حان وقتها .

ولذلك صحّ أن نقول : إن الواقع هو مولد المفاهيم ومنتجها ، وإن أقوى المفاهيم وأكثرها صلابة وإحكاماً هي التي تنشأ استجابة لواجبات الوقت ، وكما يقول جيل دلوز : لا يكتمل الوعي بالمفاهيم وبتمام وظيفيتها إلا بالوعي بالسؤال الذي أنتجها وأثمرها ، وإلا بقيت المفاهيم أوعية خاوية غير فاعلة في الواقع ، في ضرب من الاسمانية الجديدة بحكم الحال إن لم يكن بالمقال .

وعليه ، فإن المفاهيم الناجحة تنشق من مشكلات خارجية أو إشكالات معرفية ، ومعلوم أنه في الثقافات القويّة تتحوّل الأوضاع إلى مواضيع ، والمشاكل إلى إشكالات ، فعندما تواجه ثقافة دينية أو غير دينية ، أزماّت واقعية وتحديات عملية ينتهض أطباؤها من العلماء والمفكرين إلى صياغة تلك الأسئلة الواقعية في مفاهيم إشكالية تنقل الرهان من الميدان العملي إلى الآفاق النظرية . وبشكل رجعي عندما تصبح الثقافة فاعلة في تشكيل البنى التحتية وتأطير الحياة اليومية والتأثير في مجريات الأمور ، يكون كلّ إشكال معرفي له مقابل واقعي ؛ فالإشكالات تثمر مشاكل والمشاكل تستحيل إشكالات ؛ هذه الجدلية بين الأوضاع والمواضيع هي بؤرة التجديد ومنبت أرومته .

خاتمة :

من خلال مفهوم كَيّ الزمان يستحث العلامة ابن بيه ، الخطاب الديني إلى ضرورة الارتقاء إلى النظر الكلي الذي هو وحده القادر على تحقيق التجديد ، يلزمنا تنمية القدرة على إنتاج هذا النمط من المعرفة الكلية ، التي تتجاوز القصور الملازم لفقه الواقع الجزئي .

قد توصم تلك المعرفة بالنسبية وقد تعاب بالاختزالية ، ولكنها هي وحدها المعرفة المفيدة ، ومهما كانت أمم أخرى قد صدفت عن إنتاج أنساق كلية ، وغرقت في وحل الخطابات التفكيكية ، بعد مسار من الابتعاد عن المطلق ، وغلبة النسبية وموت مفهوم الحقيقة ، فإن ذلك لا ينبغي أن يحجّر على تصوّرنا للعلوم الإنسانية .

وحسبنا ما نراه اليوم من تزايد الدعوات في هذه العلوم إلى استعادة المناظير الكلية ، بوصفها الملائمة لمقتضيات العقل العملي المحكوم بضرورات الواقع ، بخلاف منطق العقل النظري المحكوم بالشرائط المعرفية المعلومة ، وكما يقال : بين la topique و la critique .



الوثائق والإعلانات وأثرها في تجديد الخطاب الديني «وثيقة الأخوة الإنسانية أنموذجاً»

الدكتورة ماريّا محمد الهطالي

مدير إدارة الدّعم البحثي

عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على من اصطفاهم ربنا
لحمل رسالته وأداء أمانته ، أما بعد :

فقد تلقى المسلمون الأوائل الإسلام من النبي صلى الله عليه وسلم ،
وفهموه بمنظورهم الخاص بما يتوافق مع واقعهم وحالهم ، وضمن البيئة و
الظروف المحيطة بهم ؛ استناداً لجوهر الدين وأصوله ، وذلك وفق ما تعلموه
من كتاب الله عز وجل وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم .

إلا أنه -ومع مرور الزمن- بدأت تتشكل ظواهر ووقائع جديدة تستلزم
تجديد الخطاب الديني لفهم ما استجدّ من ظواهر ، وتأويلها وفق ما يحتاج
إليه الناس .

من ذلك تغير فتوى الصحابة مثلاً في نفس المسائل الفقهية بسبب
اختلاف المكان والحال والزمان ، واختلافهم كذلك عن التابعين رضوان

الله عليهم أجمعين في فهم بعض المسائل العقدية ، كما جاء في مجادلات الحسن البصري مثلاً ، وعطاء والغزالي وابن رشد وغيرهم ، ولعل السبب هو اختلاف البيئة التي عاشها الصحابة عن البيئة التي عاشها مَنْ جاء بعدهم من التابعين وأتباع التابعين ، والعصور اللاحقة وحتى عالمنا المعاصر اليوم .

والجدير بالذكر أن جوهر الإسلام وأصله واحد ، ومرجعيته محددة ، إلا أن تفسيراته ونماذجه متعددة ومتباينة ، وهو دينٌ مَرِنٌ ، متطورٌ ، مناسبٌ لكل زمان ومكان ، يتطور مع تطور الزمن وازدياد حاجات الناس ، من هذا المنطلق أصبحت حاجتنا اليوم ضرورية جداً في تقديم رؤية جديدة ومتطورة للإسلام بما يتناسب مع مستجدات الواقع المعاصر مع الحفاظ على ثوابت الدين وأصوله .

المحور الأول : الأسباب الموضوعية لتجديد الخطاب الديني

ذكرت في ما سبق أن الواقع المعاصر يُلزم علينا تجديد الخطاب الديني لأسباب موضوعية تستدعي التحديث والتجديد على ما كان في الأزمنة المتقدمة ، ولعل من أهم أسباب التجديد :

« أولاً : المشكلات والأزمات التي لا حصر لها ، والتي يتعرض لها العالم الإسلامي والعالم بأكمله .

فإن من أهم أسباب الأزمات التي يتعرض لها العالم المعاصر اليوم هو غياب الضمير الإنساني ، وإقصاء الأخلاق الدينية ، وتمركز النزعة الفردية والمادية ، كما ساهمت سياسات التعصب والتفرقة والإرهاب والتطرف والعنصرية كذلك في الأزمات التي يعيشها العالم المعاصر .

« ثانياً : حالة التفكك والصراعات الطائفية والمذهبية ، والتي تتطلب وجود خطابٍ دينيٍّ توحيدٍ يستوعب الجميع .

فلا يخفى على أحد ما للخطاب الديني من تأثير عميق لو استُغِلَّ من قبل المكلفين بطريقة تُرسِي فيها أُسس العدالة الاجتماعية ، وتُعالج الحالات السلبية ، وتنهض بالدولة والمجتمع ، ولا بد أن يكون هذا الخطاب صادراً من المرجعية الدينية العليا في الدولة ، وهو بمثابة الفتوى الدينية التي تصدر من هذا المصدر ، مما له الأثر الديني والاجتماعي والسياسي إن استُغِلَّ أمثل استغلال لخدمة المجتمع والدولة .

ولعل من أبرز الوثائق الجديدة التي أسهمت وبشكل فعال جدًا في تجديد الخطاب الديني ونبتذ الكراهية والتعصب في واقعنا المعاصر: «وثيقة الأخوة الإنسانية».

المحور الثاني : وثيقة الأخوة الإنسانية أنموذجاً معاصراً في تجديد الخطاب الديني

وثيقة « الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك » هي الوثيقة التي تم توقيعها بين فضيلة الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر الشريف ، وقدااسة البابا فرنسيس بابا الكنيسة الكاثوليكية بتاريخ 4 فبراير 2019 م في أبوظبي ، وذلك ضمن مبادرة من دولة الإمارات العربية المتحدة بعد اعتماد الجمعية العامة للأمم المتحدة قراراً بالإجماع باعتماد يوم 4 فبراير « اليوم الدولي للأخوة الإنسانية » .

« أهمية وثيقة الأخوة الإنسانية .

لا شك أن وجود الدستور للدولة ينظمها ، ويحفظ أمنها وأمانها ، لذلك فإن أول ما تسعى له الدول عند قيامها هو وجود الدستور المؤطر والمعتمد لديها ، إلا أنه لا مانع من استحداث بعض الدساتير التي من شأنها أن تعالج أو تلبي حاجة الدولة في وقت من الأوقات ، خاصة مع مستجدات الواقع المعاصر .

لذلك ، فإن وثيقة الأخوة الإنسانية هي بمثابة دستور جديد للبشرية جمعاء ، تم بناءها وتوثيقها بناءً على الأهداف التي وُضعت من أجلها في حفظ الأمن والأمان ، وإقرار حقوق الآخر ، وحماية الجميع والدفاع عنهم بعض النظر عن أعراقهم أو ألوانهم .

إن من أهم ما تميزت به وثيقة الأخوة الإنسانية أنها رسمت واقعنا الذي يعيشه العالم ، وحددت مسؤولياته ، وحقوقه ، وذلك بصفة عامة بدون التفصيل في جزئياتها ، لترك ما قد ينشأ عنها للاتفاقيات والقوانين والقرارات التنفيذية الصادرة من الدول والمنظمات الدولية ، وذلك من خلال عدة أوجه ، منها :

« دور رجال الدين في تنفيذ وثيقة الأخوة الإنسانية .

إن من أهم الأمور المعينة على تجديد الخطاب الديني في واقعنا المعاصر هو معرفة مصدر تنفيذ هذا التجديد ، فلا يخفى على أحد أن الأفكار الدينية المتطرفة التي بثتها الجماعات المتطرفة كانت السبب الرئيسي في ما نشهده اليوم من عنف ، وتطرف ، وإرهاب باسم الدين ، لذلك نجد أن وثيقة الأخوة الإنسانية اهتمت وبشكل كبير جدًا بتصحيح المفاهيم الدينية لدى المجتمعات من خلال بيان دور رجال الدين في مواجهة النزعات الفردية والتعصب بكل أشكاله .

« دور المدارس والجامعات والمعاهد التعليمية والتربوية في تنفيذ الوثيقة .

نصّت وثيقة الأخوة الإنسانية على وجوب أن تعمل الجامعات والمؤسسات التربوية على خلق جيل يحمل الخير والسلام والإنسانية ، وذلك من خلال ترجمتها إلى مناهج تعليمية .

بالإضافة إلى أهمية أن تبدأ عملية الإصلاح من المعلم وإعادة تأهيله من خلال الأسس التربوية التي تترجم إلى فلسفة ، وبرامج تأهيل للمعلم بما يضمن استيعابه لأهمية دوره في ترسيخ قيم التسامح والاعتدال وتجديد الخطاب الديني .

« دور الإعلام في تنفيذ الوثيقة

طالبت الوثيقة وسائل الإعلام بترجمة ما ورد فيها إلى مواد إعلامية ، حيث أصبح الإعلام اليوم يلعب دوراً بارزاً ومهمّاً في التأثير على الشباب وتشكيل وعيه ، ولعل دور الإعلام في مواجهة التطرف هو من أهم الأدوار نتيجة للتطور التكنولوجي المتسارع الذي أحدثته وسائل الاتصال الحديثة .

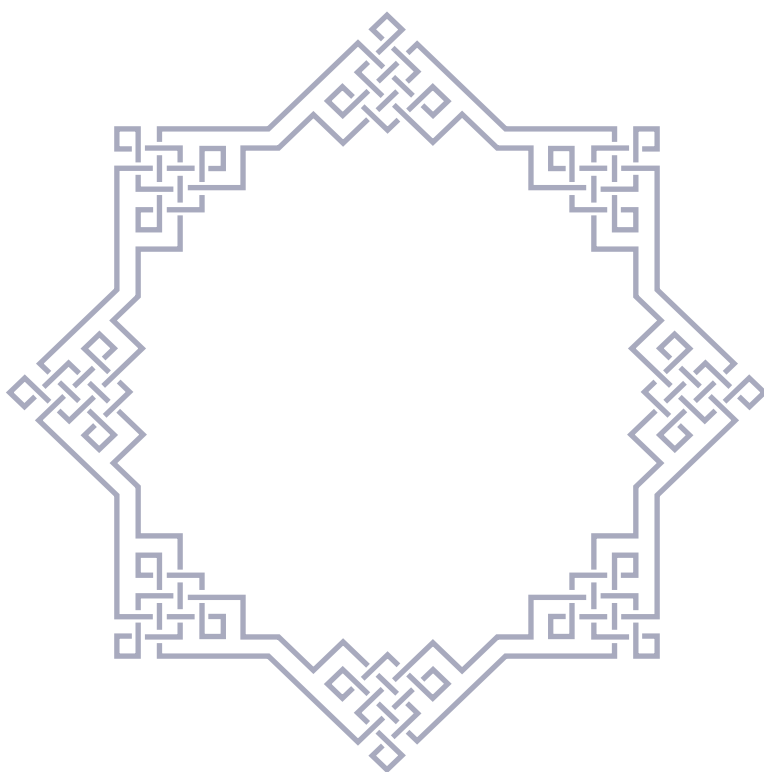
لذلك فإن دور الإعلام في تجديد الخطاب الديني والإسلام الوسطي غاية في الأهمية ، من خلال تشجيع روح الاعتدال والوسطية والحوار والمناقشة الموضوعية للآراء المخالفة .

الخاتمة

إن تجديد الخطاب الديني بالطريقة والوسيلة التي نادت بها وثيقة الأخوة الإنسانية تلي نداء التسامح والتعايش مع جميع البشر، بما يحقق مستقبلاً أكثر أماناً وسلاماً.

لذلك اختتمت الوثيقة بدعوة الناس للتصالح والتآخي بين جميع الأديان، ولكل محب للتسامح والتعايش وقبول الآخر.





الواقع والسياق الحضاري وضرورة تجديد الخطاب الديني

معالي الأستاذ الدكتور محمد خليل
وزير الشؤون الدينية سابقاً بالجمهورية التونسية

إنّه لشرفٌ أثيلٌ أن أتقدّم بهذه الورقة إلى المؤتمر الأوّل لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بأبوظبي حول: «تجديد الخطاب الديني» وهو موضوع بالغ الأهمية سواءً من الناحية النظرية، أو في مستوى التطبيق، وذلك بالنظر إلى الدور الذي يمكن أن يلعبه الخطاب الديني في بلورة المفاهيم الدينية الصحيحة، وفي نشر الفكر المستنير، وإرشاد السلوك إلى المنهج الأقوم، بما يساعد على جعل الخطاب في قلب الواقع، متفاعلاً معه، وساعياً إلى تنميته والارتقاء به في نفسٍ متجدّ يستجيب لمقتضيات التطوّر والتغيير.

إنّ مصطلح «الخطاب الديني» مرّكبٌ لفظيٌّ يحتاج إلى التفكيك لاستبيان تعريفه ولفهم شقّي هذا المصطلح.

الخطاب الديني

يتكوّن هذا المركب اللفظي من كلمتين : الخطاب والديني ؛ ولكل منهما مفهوم لغويّ ومفهوم اصطلاحيّ .

« الخطاب :

لغة : من فعل خَطَب ، أي : ألقى حديثاً أو خطاباً أو كلاماً ، وهو وحدة كلاميّة أكبر من الجملة . وهو نظامٌ من القول ووسيط لسانيّ ينقل الفكرة والرأي والحدث والتصور .

اصطلاحاً : هو صياغة لغوية لكلمات تحمل فكرة أو موضوعاً أو إشكاليّة أو حلاً أو خبراً بما يمكن من إيصال رسالةٍ عبر هذه الكلمات للتأثير ، أو لتغيير رأي المتلقي ، أو لنشر أفكار ومذاهب وتعاليم ومبادئ .

« الدّيني :

نسبة إلى الدّين الذي يحمل بدوره مفهوماً لغويّاً وآخر اصطلاحياً .

لغة : الدّين في اللّغة هو الطاعة والانقياد ، ويأتي بمعنى العادة ، كما يأتي بمعنى التوحيد ، والجزاء ، والحساب ، والملة ، والحكم .

اصطلاحاً : هو ما يعتنقه الإنسان ويعتقده ويدين به من أمور الغيب

والشهادة ، وهو الشرع الإلهي المتلقى عن طريق الوحي .

وهذا تعريف حصر الدين في ما هو سماوي ، وتجاهل كل ما يتّخذه الناس ويتعبّدون به ممّا يصحّ أن يسمّى ديناً .

« الخطاب الديني : لغة واصطلاحاً »

بعد التعريف لغةً واصطلاحاً بهذا المركّب اللّغوي : «الخطاب الديني» في شقّيه بشكل منفصل ، نتناوله بالتعريف في وحدته لتبيّن معناه العام المتداول بين الأفهام ، وما وجه الإضافة فيه وصلة المضاف بالمضاف إليه .

إن الخطاب الذي نستمع إليه في المساجد هو نوعٌ من أنواع الخطاب وهو يندرج ضمن ما نسمّيه «الخطاب الديني» ، لكن هل المقصود بـ «الديني» الخطاب الإسلامي ، أم كلّ خطاب له صلةٌ بالدين مهما كان مصدره ومهما كانت مرجعيّته ؟

وإن كنت أميل إلى هذا المعنى وفاءً للتسميّة ، سأطرّق إلى الخطاب الديني في فرعه الإسلامي وهو خطاب مرتبط بالديانة وبالقيم الإسلاميّة المستقاة من القرآن والسنة ، والتي تعايشت مع مختلف الأزمنة والأمكنة رغم تباين خصوصياتها واختلاف المناخ الثقافي والاجتماعي والسياسي والإنساني الذي نشأت فيه .

إنّ هذه القيم الإسلاميّة انبنت جميعها ، رغم خصوصيات بيئة نشأتها

على أحكام المصادر الشرعيّة وعلى تقديس التراث ، وكذلك على احترام دور العقل والاحتكام إلى الاجتهاد الواقع ضمن دائرة الشرع ، وهي التي تؤسس لخطاب دينيّ نسّمه بأنّه إسلامي .

« الخطاب الديني الإسلامي :

هو خطابٌ يعتمد في مضمونه وبياناته على أحكام إسلامية يتناولها العلماء ، والدعاة ، ومنتسبو المؤسسات العلميّة والدعويّة الإسلاميّة ، في بيان أصول الدين وخصائص الشريعة ، سواء من خلال الخطب ، أو المحاضرات ، أو المنشورات ، أو وسائل الإعلام ، أو حتّى برامج المدارس التعليميّة في موادها الدينيّة ، وكذلك مناهج الجامعات ومعاهد الدراسات الشرعيّة ، وكلّ المؤسسات التي تتعاطى نشاطاً إسلامياً علمياً أو دعوياً .

تاريخيّة الخطاب الديني :

« الخطاب المسيحي :

يسمّى في الكنيسة المسيحيّة «العظة» وهي تعتمد على نفس القراءات من الكتاب المقدّس بعهديه الجديد والقديم في نسقٍ لا يتغيّر على مدار السنة . وإلى جانب هذه «العظة» القارّة تقام في الكنيسة صلوات خاصّة تسبق الأعياد كعيد الميلاد ، والقيامة ، والعذراء ، والرسل ، تُسرّد فيها عظاتٌ متنوعةٌ لا تخضع لمواضيع محدّدة ، وتتناول المبادئ والمثل والقيم المختلفة

في الديانة المسيحية .

« الخطاب اليهودي :

كان يحمل ما جاء في التوراة من دعوة إلى تحويل مادة العالم إلى نقاوة وطهر وضياء ، على أساس أن الظلام إذا تحوّل إلى ضياء فإن هذا الضياء يكون أكثر نوراً ، في إشارة إلى علوية النور على الظلام ، وإلى ضرورة إجلاء الغشاوة التي تعترض المقدّس فتحجب نوره .

« الخطاب الإسلامي :

لقد انطلق مع الرسول صلّى الله عليه وسلّم الذي وضع له المنهج الأوفق والسّنن الأبين ، وبني دعوته عليه في بيئة اتّسمت بالتنوع العرقي ، كالعرب والفرس . كما تنوّعت فيها العقائد ، وتعدّد أتباع الديانات كاليهود والنصارى والصابئة والمشرّكين والوثنيين والدّهريّين والمتحقّفين .

فقد جمعت بيئة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أنماطاً من الخصائص الثقافية والعرقيّة والدينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة ، يصعب التّأليف بين عناصرها ، ولكنته عليه الصلاة والسلام سعى إلى ذلك اعتماداً على جهدٍ تراكميّ في الدعوة ، سبقه إليه الأنبياء والرسل ، وفّق خطابه مستنداً إلى التعاليم الربانيّة .

وقد استكمل أسس هذا الخطاب بما بثّه فيه من معاني سيادة العقل ،

وسلامة الوجدان ، ونقاء القيم والسلوك ؛ محرراً الإنسان من مكبّلات الشرّك والجهل والظلم والأنانيّة ، وفتحاً له مجال التساوي والتكامل ، والتفاعل والتعايش السلمي ، والعمل للدنيا والآخرة .

انتشار آثار الخطاب التأسيسي :

لقد لامس الخطاب النبوي أثراً في نفوس المتلقين من الجيل الأوّل من المؤمنين الذين تبنّوا مضامينه ، وعملوا بقيّمه ونشروها ، فتعاقبت في الزمان والمكان ، وتلقّتها الشعوب والأمم على اختلاف أجناسها بالقبول ، وكرّستها في حياتها اليوميّة نظراً لمرونتها ولواقعيّتها ومراعاتها للمصلحة ؛ فأسهمت تلك القيم في نهضة الواقع بمختلف مكوّناته ، وذلك بفضل خطابٍ كان يحمل أجوبةً على أسئلة وجوديّة وروحيّة وواقعيّة ، قضت على الحيرة ، وأعطت معنىً للحياة ، وقربّت التعاليم السماويّة من النفوس ، ممّا سهّل ترجمة مضامينها في الواقع ، وذلك نظراً لتماشيها مع متطلّبات العقل ونواميس الوجدان .

تراجع الخطاب التأسيسي :

بعد أن تمكّن الخطاب النبوي من النفوس ، وترسّخ في العقول وتجسّم في الواقع ، طيلة قرون الازدهار الأولى للمجتمع الإسلامي ، نظراً لقدرته على استيعاب الواقع بمختلف تعقيداته ، وعلى الاستجابة لمتطلّبات الحاضر وتطلّعات المستقبل ، بعد ذلك الانتشار والتجذّر ، شهد الخطاب الإسلامي

التأسيسي تراجعاً صامداً ، وجموداً بيّناً نتيجة التحوّلات الاجتماعية والفكرية والسياسية ، والأحداث التاريخية التي شهدتها المجتمع الإسلامي .

فالواقع كان متحرّكاً آنذاك ، أما الخطاب فبقي جامداً لم يشهد تجديداً ولا تحديثاً ، ولم تقع مراجعة بنيّته ولا منهجه ، فأصبح خطاباً ماضوياً سقط المتكلّمون به في هوة التقليد واجترار أمجاد الماضي ، معتبرين أن الأوائل لم يهملوا شيئاً ، بل أكملوا الحقيقة استناداً إلى اكتمال الدين ؛ لذلك لم يروا موجباً للاجتهاد بحجة أن المتأخرين لن يأتوا بأفضل مما أتى به المتقدّمون .

عودة الروح للخطاب التأسيسي :

إثر ظهور ملامح انبعاث حضاريّ جديدٍ في العالم الإسلامي ، وبروز دعوة إلى الاجتهاد والتجديد في الفكر والمؤسسات والمناهج ، هبّت في بداية القرن التاسع عشر الميلادي نسائم نهضة بشرّ بها رجال الإصلاح في العالم العربي والإسلامي ، في مشرقه ومغرب ، وخاضوا معركةً ضدّ الجمود والتقليد ، ورفعوا راية التحديث والتنوير ، فتغيّرت بنية الخطاب وغايته ، وجاءت آثاره متناغمةً مع مبناه ومعناه ، خلافاً للخطاب الذي ساد في عصر الانحطاط ، المشحون بالتشدد ، والتعصب ، والانغلاق ، والمقتصر في ذلك الوقت على الدعوة إلى الالتزام الحصري بالتراث ، وإلى عدم إعمال الرأي فيه ، ولو أدّى ذلك إلى المواجهة . الأمر الذي أغرق أجيالاً في الجمود والتحجّر والقعود .

مفهوم التجديد

قد يُطرح السؤال : لماذا لم يقع التعرّض إلى بيان مفهوم «التجديد»
إثر بيان مفهوم «الخطاب» ومفهوم «الديني» نظراً لتلازم الألفاظ الثلاثة ؟
لقد كان ذلك بدافع ترتيب الأفكار لا ترتيب الألفاظ ؛ إذ لا يمكن
الحديث عن التجديد قبل بيان مفهوم الخطاب وصلّته بالدين ، وتاريخيّته ،
وأسباب تراجعه الداعيّة إلى تجديده .

« التجديد لغةً :

من فعل : جدّد ، الشيء : صيّره جديداً ، وكذلك سُمّي كلّ شيء لم
تأت عليه الأيام جديداً .

« اصطلاحاً :

هو إحياء ما اندرس من معالم الدين ، وانطمس من أحكام الشريعة ،
وما ذهب من السنن ، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة .

« تجديد الخطاب الديني :

إنّ الأسئلة التي تطرح بداهة في هذا المجال هي :

لماذا تجديد الخطاب الديني ؟ وماذا سيُجدّد فيه ؟ ومن يتولّى ذلك ؟
وما هو منهج التجديد وآلياته ؟ وهل للتجديد صلة بالواقع والسياق ؟

« لماذا تجديد الخطاب ؟ »

إنَّ التجديد ضرورةٌ بشريَّةٌ في كلِّ أمرٍ وشيٍّ أصابه اليلُ وتجاوزه الزمنُ ، أو قُصُر عن أداء ما ينبغي أن يؤديه من وظيفة أو دور ، وهو ما يعاينه الخطاب الديني الحاليُّ الذي يشكو تفكُّكاً وتناقضاً وخضوعاً للفردانيَّة والانفعاليَّة ممَّا جعله غيرَ قادرٍ على أن يصنع نهضةً ، ولا أن يخرج الأُمَّة من انغلاقها وتخلُّفها عن ركب الحضارة والتقدُّم العلميِّ والتكنولوجيِّ .

إنَّ الخطاب المتذبذب ، المتخلَّف ، هو نتاج موروثٍ مكبَّلٍ بالالتزام بمناهج القرون الأولى ، تمثِّله ثلَّةٌ ممَّن ورثوا عن سابقينهم عمام العلماء وألقابهم ، وتمسَّكوا بالتقليد ، وتعبدوا بالمذاهب ، متقيدين بتعاليمها وأصولها ولو وقعوا في العسر والمشقة ، رافضين التجديد ، ومعادين للاجتهاد والمجتهدين .

ولعلَّ أوضح مثال لذلك «حادثة المجتهدين» التي وقعت في دمشق سنة 1895 ، حيث إنَّ : «جماعةً من علماء دمشق اتَّفَقوا فيما بينهم على اجتماعات أسبوعيَّة تتم فيها قراءة كتاب ، أو التباحث في مسألة ، وقد بدأوا بكتاب : «كشف الغمَّة عن الأُمَّة» للإمام عبد الوهاب الشعراني ؛ فانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم ممَّن «يفسدون في الأرض»-حسب وصف جمال الدين القاسمي- وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ، ولقِّبوا بـ«جمعيَّة المجتهدين» . وأحيل العلماء إلى مجلس محكمة

شرعية على رأسه قاضي الولاية وأعضاؤه : المفتي ، والمفتشون . والتهمة الموجهة إليهم هي «ممارسة الاجتهاد» ، وإنشاء مذهب جديد ، وأنهم يجتمعون على قراءة الحديث ، ويطلبون الدليل على أقوال الفقهاء .»

وقد علمت الحكومة العثمانية آنذاك بأن بعض علماء الشام يحملون تلامذتهم على ترك التقليد والعمل بالدليل ، فشددت عليهم النكير حتى سكتوا عن الجهر بذلك .

إنّ الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني تعود بالأساس إلى مجموعة من العوامل أدّت إلى فشله وتكلّسه ممّا جعله غارقاً في السرد والإنشاء ، منفصلاً عن الواقع ، بعيداً عن تنزيل القيم فيه ، وعن الارتقاء به ، بل جعلته عاملاً على ترذيله واستنقاصه ، فلا يذكُر منه ولا عنه إلاّ المفسد والنقائص ، متغاضياً عن المحامد .

تلك حال الخطاب الديني المعاصر الذي يتخبّط في أزمة متعدّدة الملامح والأسباب .

ملامح وأسباب أزمة الخطاب الديني المعاصر

ملامح الخطاب :

هو خطاب :

■ مشدودٌ إلى الماضي ، يردّد الأُمجاد ويقدّس العباد .

- يهتم بالشكليات ويُهمل الأولويات .
 - انفعالي ، ذاتي ، غير موضوعي ، في الغالب .
 - يركّز على الجزئيات ويُهمل الكلّيات .
 - عدم الإحاطة بخصوصيات وملابسات الواقع .
- كُلّ هذه العوامل ساهمت في فشله ، وصنعت أزمة التي من أهمّ أسبابها :

أسباب أزمة الخطاب الديني المعاصر :

- الالتزام الحرفي بالنص .
- تنزيه أقوال السلف عن التّقد .
- التركيز على الترهيب والوعيد .
- عدم إبراز عبقرية الدّين .
- الاعتقاد في امتلاك الحقيقة .

ما الذي ينبغي تجديده في الخطاب الديني ؟

إنّ الذي ينبغي تجديده في الخطاب الديني هو :

« النظرة إلى التراث والنظرة إلى الحداثة :

فالنّظرة إلى التراث ينبغي أن تتحرّر من تقديسه ، واعتباره صالحاً في كلّ جزئياته لهذا الزمان ، لذلك يجب الكفّ عن التمجيد المبالغ فيه ،

والتغني بالأعجاد بما لا يخدم الحاضر .

فلا يمكن استعارة حلول الماضي لحلّ مشاكل الحاضر ، وتقديمها كبدائل في خطابٍ مشحونٍ بالعواطف وخالٍ من العقلانية .

كما يجب تغيير النظرة إلى الحداثة ، وعدم تناول الحديث عنها في خطابٍ إقصائيٍّ ، باعتبارها سبيلاً إلى إعدام الإيمان وإلقاء المسلم في غياهب العدم .

إنّ الخطاب الدّينيّ يحتاج في تجديده إلى أن يقع ضحّه بالإيجابية الروحانية اللازمة ، المستقاة من النص ومن التراث وفق قراءة واعية ، بعيداً عن الحرفية المتشدّدة ، وأن يحمل أيضاً أفضل مكاسب الحداثة ، وخيوطاً من نور العقل المستنير ، فيكون خطاباً إيمانياً عقلانياً جامعاً ، وفق أسلوب ومضمون ومنهج وآليات تجعل منه خطاباً هادفاً بناءً .

« التجديد في الأسلوب :

يكون ذلك بـ :

- مخاطبة العقل .
- عدم إثارة العواطف لمجرّد السيطرة على الوجدان .
- اجتناب اللهجة الحادة في الإلقاء .
- التركيز على الوعد والتبشير والتيسير والسماحة .

«التجديد في المحتوى :

هذا من حيث الأسلوب ، أمّا من حيث المحتوى والمضمون فينبغي التجديد بـ :

- اجتناب التركيز على الشائيات كالكفر والإيمان ، والنقل والعقل ، والنفي والإثبات .
- اجتناب الخوض والاستفاضة في المسائل الخلافية .
- التنسيب واجتناب التعميم .
- إفراغ المحتوى من ألفاظ ومعاني العنف والتكفير .
- اجتناب الإساءة والمهاجمة واستنقاص الآخر .

مَن يتولى التجديد في الخطاب الديني ؟

إنّ التجديد في الخطاب أمرٌ خطيرٌ ، لذلك لا بدّ أن يتعاطاه أهل العلم والسماحة والاعتدال ، بعيداً عن الغوغائيين ، والمتفقيهِين ، والمتعصّبين لطائفةٍ أو لمذهبٍ أو لأيديولوجيا .

وحبّذا لو تقع مأسسة الخطاب الديني للنأي به على أن يمتطي صهوته مَن بقلبه مرضٌ ، وليبقى مُصاناً عن استعماله لهدم الواقع ، والإنسان ، والدنيا ؛ والحال أنّه أداة علمٍ وتعليمٍ وتوجيهٍ وبناءٍ وأملٍ وحياةٍ . ولن يكون مُجدياً إلّا إذا خضع إلى منهج علمي دقيق ، وإلى آليات ملائمة .

التجديد في منهج الخطاب الديني :

إنّ الحديث عن المنهج يقتضي التعريف بالمصطلح في علاقته بالخطاب . فالمنهج هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معيّن لبلوغ هدف معيّن .

وهو كذلك «الأسس والتصميم والتطوير والتقييم» ، وهو أساسي بالنسبة للخطاب الديني ؛ لأنّه يساعد على تنظيم الأفكار والمعلومات وتنسيقها وعرضها بشكلٍ بعيدٍ عن الفوضى الفكرية والثرثرة اللغوية .

إنّ وضوح الخطاب مرتبطٌ بوضوح منهجه ؛ وفاعليته ذات صلة بسلامة مضمونه وحُسن أدائه .

متطلبات التجديد في المنهج :

إنّ ما يحتاجه منهج الخطاب الديني الراهن كي يتجدّد هو :

■ الابتعاد عن الخطاب الجاف المعتمد على الطرح النظري ، والسعي إلى تنزيل المسائل الشرعية على أرض الواقع بعد فهمها وتحليلها للاهتمام إلى تقديم البدائل القابلة للتطبيق ، وبذلك يكون الشرع حاضراً في واقعنا بما يلائم تطوّره ومدنيته .

■ عدم فصل الحدّث عن ظرفه الزماني والمكاني ، وكذلك عدم التعامل معه معزولاً عن بيئته بما يؤدي إلى تهميش الواقع وتمييع الحلول .

وهذا أمرٌ قد يقدح في الإسلام كنظام حياة لكلّ زمان ومكان ، وفي قدرته على تقديم الحلول والبدائل على مستوى التطبيق .

■ اعتماد المنهج الشمولي : مطلوب في منهج الخطاب أن يكون منهجاً كلياً ، شمولياً ، يساعد على الأخذ بعين الاعتبار مختلف المعطيات الموضوعيّة للقضايا المطروحة ، في أبعادها الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ؛ لأنّ الاختصار على جانب واحد في الدرس يشكّل تصوّراً منقوصاً للقضية ، وبالتالي يُفضي إلى حلول منقوصة .

■ التركيز على الاستدلال وكذلك على المنطق ، والحجّة والبرهان ، ليتمكّن من الإقناع العقلي ، وليلمس المتلقّي سلامة التوجّه ، ووضوح الرؤية ، فيهضم المعنى ويتبنّى المعلومة والفكرة بوعي كامل ، لا عن طريق التلقين والتسليم الذي يؤدي إلى تبني الآراء والأحكام والمواقف دون فهم وإدراك ، وقد تكون مشحونة بالعنف أو الكراهية أو التحريض ، فيتلقاها بلا تمحيص وتصبح له ديناً .

■ التأليف بين مضامين الخطاب : من متطلّبات التجديد في منهج الخطاب أن يقع التأليف والربط بين مسائل الشريعة ، وأبوابها ، وأحكامها ، فلا تُعرض منفصلةً عن بعضها كأنّها لا تخضع لوحدة

موضوعيّة ، إذ من التقصير في المنهج أن يقع تناول مكونات الشريعة متفرقةً وكأنّها متنافرةً ، في حين أن الدين وحدةٌ متكامل فيه العقيدة مع العبادات ، والعبادات مع المعاملات ، والمعاملات مع الأخلاق .

إنّ تجزئة المفاهيم مخلّةٌ بالمنهج ، وقد تقدّم صورةٌ مشوّهةٌ عن حقيقة الإسلام وأصل التدين .

■ اجتناب السطحيّة في النقد : ممّا يعاب على منهج الخطاب الدّيني الراهن توخّيه السطحيّة في نقد الفكر المخالف ، واكتفاؤه بالردود الانفعاليّة القائمة على التصدّي للمعارضين بالتعريض بهم ، وبتزويل مواقفهم وأفكارهم ، دون الغوص في أبعادها الفكرية والفلسفيّة ، ودون النظر إلى منطلقاتها وأنساقها ومقاصدها ؛ فقد تكون سبباً للإفادة والتغيير إذا ما وقع التعامل معها نقديّاً لا احتجاجيّاً .

هذه متطلّبات التجديد في منهج الخطاب الدّيني ، وهو يحتاج أيضاً إلى آلياتٍ لترتقي به ، فيصبح أكثر جدوى وأكثر فاعليّةً .

الآليات :

تجديد أهداف الخطاب :

إنّ أنجح الأعمال والبرامج هي التي تُحدّد أهدافها مسبقاً ، وتخضع إلى تخطيط ينقذ بدقّة وكفاءة ، وفق وسائل محدّدة تساعد على تحقيق الأهداف المرسومة .

والتخطيط هو «التحديد للأهداف المرجوة على ضوء الإمكانيات المتيسّرة الحالية والمستقبلية ، وأساليب وخيارات تحقيق هذه الأهداف» . وهو أيضاً الإجراءات التي تُتخذ لتلبية حاجيات المستقبل بأكثر الوسائل فعاليةً على أساس الخبرات السابقة ، أو على أساس تحليل المعلومات الخاصة بالتنبؤ .

وهو أمر يفتقر إليه الخطاب الرّاهن ، ولا بدّ من مراعاته لتجديد الخطاب الدّيني الذي يتطلّب وضع أهداف موضوعيّة تستجيب للواقع المتغيّر ، وترسم تصوّراً قبلياً لمعالجة إشكالياته ومستجداته ، بما يستجيب لتطلّعات المتلقين والفاعلين فيه .

استراتيجية رسم الأهداف :

إنّ وضع أهداف الخطاب لا ينبغي أن يكون عشوائياً واعتباطياً ، بل لا بدّ أن يخضع إلى استراتيجية واضحة تعتمد على ترتيب الأولويات ،

وتحديد الغايات حسب أهميّتها والحاجة إليها ، مع ضبطِ لوسائل تحقيقها ،
وتصوّرٍ للبدائل عند قصور الوسائل .

إن التخطيط للخطاب الدّيني ، ولَوْضِع استراتيجيا مسبقية ، له مزايا
عديدة من أهمّها :

- تخليص الخطاب من ضبابيته وتناقضاته .
- الانتقال من دائرة ردّ الفعل إلى دائرة الفعل .
- مراعاته لمتطلّبات الواقع .
- قدرته على تقديم حلول وتصوّرات تقربّ الواقع من الدّين ، وتعمّق
الدّين في الواقع .
- معالجته لقضايا كونيّة خارج منطق التبديع والتكفير .
- إكسابه بُعداً إنسانياً عالمياً .

سياسة الاتّصال :

لكي يحظى الخطاب الدّيني بهذه المزايا فإنّه يحتاج إلى مهارة اتّصاليّة
قادرة على تبليغه بما يكفل له حسن التلقي ، وسهولة الإقناع ، وسعة الانتشار .
إنّ امتلاك القدرة على التواصل والاتّصال ، وإتقان أدوات التبليغ من
شأنها أن ترحل بالخطاب الدّيني عن ماضيه الموسوم بالسذاجة ، وحاضره

الموصوف بالسطحيّة ، لثُلقي به في ساحة التحليل الموضوعي ، والتفاعل الإيجابي سواء مع الموافق أو المخالف .

الواقع والسياق الحضاري :

الواقع :

إن الواقع محدّدٌ أساسيٌّ ، ومؤثّرٌ مباشرٌ في الفعل الأدبي ، والسياسي ، والاقتصادي ، وفي الفعل الثقافي بأبعاده المختلفة ، وبما تعنيه الثقافة في مفهومها الشامل ، الذي يسع البُعد الديني في تظاهراته المختلفة ، بما فيها الخطاب الديني .

فللواقع تأثيرٌ وتأثيرٌ مباشرٌ في الخطاب الديني ، حيث يمدّه بمادّة حيّة يسقط عليها النظر ، ويعرّضها على مجهر الدّين ليبارك فضائلها ، ويصحّح نقائصها ، بما يتوفّر فيه من قواعد وأحكام ، ويُعمل الرأْي والاجتهاد عند غياب الحكم وفق مقاصد الشرع وبما يحقّق المصلحة ويصلح الواقع ويجيب على تطلّعاته .

فالخطاب الذي لا يراعي الواقع هو خطابٌ مُنبَتٌ ، نظريٌّ ، جامدٌ ، لا ينفع النَّاس ومكتوبٌ عليه الطَّمس والاندثار ، خلافاً للخطاب الذي يتفاعل مع مجريات الأحداث ، وتطوّر الزمان ، وخصائص المكان ، فإنّه يتجدّد بتجدّد الأحوال ، فيُبقى للفكر نضارته وللدين بريقه وللمجتمع حيويته .

لذلك فإنّ من شروط التجديد في الخطاب الديني مراعاته للواقع وللسياق الحضاري الذي سيؤلّد فيه الخطاب المتجدّد .

السياق الحضاري :

إنّ الخطاب الديني الراهن تتجاذبه التيارات الأيديولوجيّة والطائفيّة ، وهو يخضع لمجموعة من التوجّهات ، تحاول كلّ واحدة منها التأثير فيه ، والسيطرة على توجّهه ومحتواه ، بما يجعله متعدّد المفردات ، متباين المرجعيّات ، ومختلف المشارب .

إنّ الخطاب الإسلامي تتقاذفه الأصالة والحداثة ، فأنصار الأصالة يُغلظون القول على القائلين بالحداثة ويجاهرونهم العداء ؛ لمطالبتهم بفصل الدّين عن الدنيا وبتجديد الخطاب ، ويعتبرون أنّ الهدف من هذه الدعوة هو القضاء على الإسلام .

فقد فهموا من التجديد أنّه تجديد في القرآن والسنة وفي ثوابت الدّين . لذلك فهم يُعادون باسم الأصالة كلّ مظاهر الحداثة ، وسجنوا الخطاب في بوتقة الجمود ، فسقط في التعقيم والتشتت .

أمّا أنصار الحداثة فإنهم يعتبرون أنّ كلّ فهم للنصّ خارج فهمهم ، وكلّ تفسير خارج تفسيرهم لا وزن له ، إنّما هو عنوان تخلف ورجعيّة .

والمؤسف أن يعمد كلّ طرف إلى نعت الآخر بما يرى أنّه يمثّله من

خلل ، فبين مخوّن ومكفر ضاع الخطاب بين الجمود والجحود .

الإسلاموفوبيا وليدة الاعتداء باسم الدين :

وبناء على هذا التخوين والتكفير الذي يروج إليه أنصار هذا الخطاب أو ذاك ، تصرف أنصار كل فئة حسب قناعتهم ، وبرز التعصب والتطرف ، وانقسم كل شق إلى شقوق ، وتوسّع النزاع داخل الشق الواحد ، ومع الشق المقابل بمختلف مكوّناته .

فكان العنف ، وكان الاعتداء باسم الدين تارةً ، وباسم الحرية أخرى ، والدين والحرية براءً من هذا السلوك الذي حرّكه خطابٌ تحريضيٌّ ، يزعم أنه يدافع عن الدين وأنه يسعى إلى إعادة سلطانه وتطبيق أحكامه .

وقد أدّى هذا التوجّه وما نشأ عنه من ضرب ، وقتل ، وتفجير داخل البلاد العربية والإسلامية وفي البلدان الغربية ، إلى أن ولّد لدى العالم الغربي شعوراً معادياً للمسلمين ، واعتبار أن الإسلام دينٌ عنيفٌ وقتليٌّ ، وأنّ المسلمين قتلةٌ وإرهابيون .

وقد ساهمت العوامل السياسيّة والأحداث ، التي شهدتها بعض البلدان العربيّة من ردود فعلٍ وحروبٍ ؛ في نشأة تياراتٍ جهاديّةٍ حملت السلاح ضدّ الدولة وضدّ الشعوب ، وسعت إلى نشر هذه الظاهرة في مختلف البلدان العربيّة لزعزعة التّظام وافتكاك السلطة بزعم نصره الدين وإعلاء راية واحدة للإسلام .

وقد ساند هذه الحركة خطابٌ دينيٌّ يغسل الأدمغة ، ويفجّر العواطف اعتماداً على نصوص مقطوعة من سياقاتها ، وقد ساهمت في نشره بعض وسائل الإعلام ، والقنوات المأجورة ، فكان ضحيّته أبرياء ممّن اعتقدوا في صدق التوجّه ، وأبرياء من الضحايا الذين قُتلوا ظلماً وغدراً .

تجاهل الخطاب السائد لمتطلّبات الواقع الراهن :

كما ساد ، إلى جانب هذا الخطاب ، خطابٌ سطحيٌّ ، لا يتناول إلّا قضايا العبادات وجزئياتها ، والترهيب وأحواله ، متجاهلاً القضايا الحارقة للأمة الإسلاميّة في مختلف بلدانها .

فالخطاب الديني منقطعٌ عن سياق الأحداث ، وعن خصوصيات الواقع ، وعن أهمّ مشاغله ، فهو لا يهتم بالبيئة ، ولا بالاحتباس الحراري ، ولا بالطاقة المتجدّدة ، ولا بمشاكل المجاعة ، والانفجار الديمغرافي ، ولا بالتحوير الجيني للأغذية وتأثيره على الصّحة ، ولا بالأزمات الماليّة والاقتصاديّة والصحيّة ، ولا بمشاكل البطالة ، ولا بالتنمية والإنتاج والإنتاجيّة ، وغيرها من المواضيع التي يحتاج المسلم اليوم إلى حلولٍ لها أكثر من احتياجه إلى حكم المسح على الخفّين .

ضرورة انخراط الخطاب الديني في السياق الحضاري :

من الضروري أن يستوعب الخطاب الديني الواقع المتطوّر الذي قد لا

نجد أثراً ولا أحكاماً شرعيةً لقضاياه المستجدة خاصةً في إطار الفهم الضيق للنصوص ، فلا بدّ من وعي عميق بمحمول الواقع وبمدلول النصوص ، والعمل على الاجتهاد وفق ضوابطه وشروطه لتقديم الحلول وشدّ المسلم إلى واقعه من ناحية ، وعدم فصل الواقع عن روح الشرع من ناحية أخرى . وبذلك يُسهّم الخطاب في ربط المدني بالديني في توازن غير محلّ بخصائص الواقع ، وبأحكام العقل والشرع .

كلّ ذلك داخل الاطلاع الواسع والفهم الدقيق للدين وأصوله وفروعه ، واستيعاب للسياق الحضاري بكلّ جزئياته وفي أخصّ خصوصياته ؛ ليؤدي الخطاب دوره المأمول ، خاصّة مع سيطرة العولمة ، ورفع القيود والحواجز بين الأمم والشعوب وبثّ أفكار التحرّر من عقال المعتقدات وفي ظرفٍ عالميّ تتقاذفه الصراعات الفكرية والأيديولوجية ، والنزاعات المحلية والدولية ، وتعدّدت فيه الانقسامات والنزعة إلى الافتراق ، ممّا يجعل دور الخطاب الديني أساسيّاً في نشر قيم التّحابّ والتسامح والمسامحة والسماحة ، وحبّ الآخر ، ونبذ العنف والكراهية والتطرّف ، وإعلاء كلمة التعايش السلمي بين الأفراد والشعوب ؛ «إنّه الخطاب المنبثق من جوهر الدين ، إنه الخطاب الذي يجسّد حقيقة الإسلام»

وقد تخلّف الخطاب المعاصر عن مراعاة هذا المعنى في عدم مبالاة بمكانة الواقع والسياق الحضاري ، «ممّا أوجد فيه قدراً كبيراً من الضعف

والعجز عن مقاومة التحديات والتأثيرات الخارجية».

إن تجديد الخطاب الديني يتطلب منه أن ينخرط في فهم السياق الذي تعيشه الإنسانية والتحديات التي تواجهها ، وألا بقي مُنكفئاً على نفسه لا يتعدى دائرة المتكلمين به ذاتياً وجغرافياً ، ويبقى «غارقاً في المحليّة الضيقة على حساب البُعد الإنساني والكوني ؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يغيب أو يكاد هذا الخطاب عن مجمل القضايا والمعضلات التي تواجه مصير الإنسانية اليوم ، حتّى لِيُخَيَّلَ إليك أنّ المسلمين غيرُ معنّيين بما يدور في العالم من حولهم من تساؤلات وما يعجُّ به من أزمات» .

إنّ تجاهل السياقات المحليّة والعالميّة في عمليّة تجديد الخطاب الديني يُضعفه ويجعله خارج التاريخ والجغرافيا .

فالعالم اليوم في صراع علمي حادّ لغزو كواكب أخرى ، وللبحث عن إمكانيّة الحياة فوقها ، وفي معركة شرسة ضدّ الأوبئة والأمراض المستعصية ، وضدّ الجفاف وتغيّر المناخ ، وضدّ الفقر والعنصريّة والجهل والامية ، ويسعى إلى استغلال الطاقات المتجدّدة ، وتطوير التكنولوجيا الرقميّة ، وتكنولوجيات الاتّصال ، وإلى توفير الطعام لكلّ فم ، وتحقيق الرفاه والأمن والسلم للبشريّة قاطبة ، إلى جانب العديد من القضايا الحضاريّة التي يتحتّم على المسلمين مراعاتها ؛ «فلا بدّ من اعتبار السياق الثقافي والحضاري والتبصّر من أحواله ونواميسه ومتغيّراته ، ومن تفعيل

العملية العقلية اللازمة للربط بين الشريعة والواقع».

بذلك يكون التجديد في الخطاب ، الذي لا يعني التجديد في الإسلام ، بل الغوص فيه واستخراج كوامن كنوزه ، وما يدعو إليه من توحيد بين الأجناس والألوان ، بعيداً عن التمييز والعنصرية والاستبعاد ، في كنف المساواة والتفاهم والحوار والمجادلة بالتي هي أحسن .

إنّ الإسلام لا يدعو إلى الانغلاق ، بل إلى الانفتاح والتعاون والتكامل في تنوّع مجتمعيّ يشترك فيه الجميع في البناء الحضاري ، وتمتدُّ فيه الجسور إلى الأمم الأخرى ؛ تكريساً للأخوة الإنسانية ، ونشراً للسلام والوئام ، على ألاّ يلاقوا الكراهية والعنصرية والإقصاء وهم يدعون إلى التّحابّ والتسامح والتقارب .

لذلك وجب على كلّ المسلمين السعيّ إلى تغيير النظرة التي ألصقت بهم وبالإسلام نتيجة تصرفاتٍ رعناء ممّن يدّعون نصرة الدّين ولكنهم خذلوا الدّين وأهله . ولن تتغيّر هذه النظرة ، ولن تحتفي الإسلاموفوبيا إلّا إذا غيّر المسلمون واقعهم إيجابياً ، وإلّا إذا جدّدوا الخطاب الدّيني ، وبالضرورة أيضاً الفكر الدّيني .

«وتجديد الفكر الدّيني لا يعني تعديله بالزيادة عليه والحذف منه وتهذيبه بما يتلاءم مع الفهم السائد في العصر الحديث ، إنّما يعني تنقيته ممّا علق به من أفكارٍ ، وتنزيله على ما يجدُّ من وقائع وأحداث ، ومعالجتها

معالجة متجاوبة مع العصر والحداثة .»

فالتجاوب مع العصر أمرٌ مهمٌ جدًّا ؛ لأنه يجعل المتعامل معه في قلب الحياة لا على هامش الحياة ، ضرورة أنه من أسباب الخلل حضور الماضي بقوة في فكرنا الديني والحضاري ، وانحسار الحاضر بسبب العجز عن استقراء الواقع وتحليله ، أما المستقبل فهو غائبٌ عنه أو يكاد .

معهد «محمد بن زايد» العالمي للخطاب الديني :

إن ما يمكن اقتراحه في إطار تجديد الخطاب الديني ، هو النأي به عن الأفراد صوناً له من الفوضى والتعثر والتناقض والخضوع للأهواء ، والعمل على أن يكون شأناً مؤسسياً تتولاه مؤسسة علمية أكاديمية تبتعد به عن التنظير والتجريد ، وتنقله إلى الواقع والتطبيق .

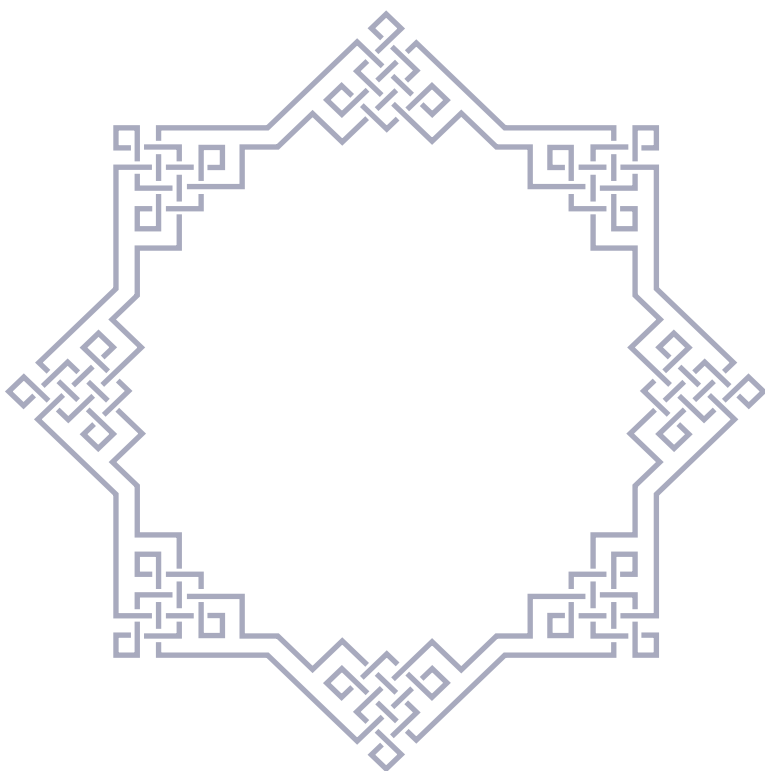
لذلك فإنَّ ما قد يساعد على النهوض بالخطاب الديني ويخرجه من دائرة المحلية إلى العالمية ، ومن الماضوية إلى الحداثة ، ومن الجمود والسطحية إلى الحياة وإلى العمق والفاعلية ، هو إنشاء معهدٍ عالميٍّ للخطاب الديني يحمل اسم «محمد بن زايد» ويكون عبارةً عن مؤسسة عالمية ، فكرية علمية تسعى إلى نحت الخطاب الديني الأمثل والأقوم ، وفق آلياتٍ علمية ، وبيداغوجية ، وتقنية ، واتصالية حديثة ، بجهدٍ مفكرين ، ومختصين ، وباحثين يعملون جميعاً من أجل بلورة سياساتٍ واستراتيجياتٍ وخططٍ وبرامجٍ لخطابٍ دينيٍّ علميٍّ وبيداغوجيٍّ جديدٍ ومتجددٍ ، مشحونٍ بمعارفٍ

الشرع ، وموشح بعلوم العصر والإنسان والحياة ، ومبصر للواقع بخصوصياته وانتظاراته وآماله .

إنّ تحقيق مشروع كهذا ليس على دولة الإمارات بعزیز ، وهي الرائدة في مجال النهضة بأبعادها العلميّة والثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة ، والعاملة على تعزيز السلم على توثيق عرى الأخوة الإنسانية ، ونشر قيم التعايش والتسامح بين الشعوب .

وما دام على رأسها قيادةً رشيدةً محبةً للعلم ، وللتقدّم ولرقيّ الأمة ، وخدمة الإنسانية فإن رجائي في قبول هذا المقترح واسع ، وأملّي في تحقيقه ونفعه وطيد .





الخطاب بين التصور القديم والحديث

الأستاذ الدكتور محمد عدناني

عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

يتناول هذا البحث مصطلح الخطاب لإبراز تصورات المختصين له من حيث المفهوم ، وكيف أن هذه التصورات تنوعت بتنوع المرجعيات والمنطلقات التي تحكمت في توجيه زوايا النظر إلى هذا المصطلح الذي يعد من أكثر المصطلحات تداولاً بين الناس ، بغض النظر عن تخصصاتهم وانشغالاتهم ؛ فهو مصطلح مشترك بين كل الحقول المعرفية .

وقد رأينا أن نقارب هذا المصطلح بالعودة إلى المرجعيات الكبرى ؛ مقارنةً زمنيةً من خلال رصد تصور القدماء له ، الذين لم يكن يعينهم الاهتمام كثيراً بالمفهوم ، بقدر ما كان يعينهم الاهتمام بقراءة الخطابات ؛ فهماً وتحليلاً وتأويلاً ، شأنهم في ذلك شأن الفلاسفة ونقاد الأدب ؛ ولذلك ، فأوثق ما يمكن الاتكاء عليه لمعرفة مفهوم الخطاب لدى هؤلاء هو التصور المعجمي ، الذي يعد أساساً للتصورات الحديثة التي أفردنا لها حيزاً مهماً ، أحطنا من خلاله بمختلف المقاربات التي تنطلق من مرجعيات

فلسفية ولسانية أدبية ، موضحين أهمَّ ما جاءت به هذه التصورات ، التي لم تكن متميزةً إلى حد الاختلاف ، ولا متقاربةً إلى حد التماهي ، ولكن كانت بينها تقاطعاتٌ كثيرةٌ وخصوصياتٌ أبرزناها بالشكل الذي يضمن تقديم صورة واضحة عن تمثُّل كل هذه التصورات لمصطلح الخطاب من حيث مفهومه .

« الكلمات المفتاح :

الخطاب ، النص ، اللغة ، الكلام ، القديم ، الحديث ، التصور الفلسفي ،
التصور اللساني الأدبي .



تقديم

لا يُشكّل على المّطلع على الثقافة العربية أن يدرك أن مصطلح «الخطاب» ليس طارئاً في الثقافة العربية ، ولا مفهومه مغموراً فيها ، وإنما يستطيع بكلّ يسرٍ إدراك أنّهما أصيلان متأصلان ، تمت الإشارة إليهما قديماً ، والتدقيق فيهما والتوسيع حديثاً بما يتلاءم مع ثقافة العصر .

إن الخطاب من المصطلحات الأكثر دوراناً على ألسنة الناس ، يتساوى في ذلك -أويكاد- المتخصصون في مجالات المعرفة بغض النظر عن طبيعتها ، وبغض النظر عن مرجعيات هؤلاء المتخصصين وخلفياتهم المعرفية وغاياتهم ومناهجهم ؛ وبذلك فهو من المصطلحات المشاع ، التي يتقاسمها الناس ، وهذا أحد أوجه صعوبة مقارنته لتحديد مفهوم جامع مانع ، ولكن هذا التنوع -في الآن نفسه- أحد أوجه غنى هذا المصطلح أيضاً .

ولعل هذا التماهي الشديد في الاعتناء بالخطاب مصطلحاً ومفهوماً وطبيعة أحد المؤشرات القوية على أنه في النهاية كلّ ما يُنتجه اللسان من لفظ وعبرة وإشارة ، سواء أكان أجراه اللسان نطقاً ، أم خطّته اليد كتابةً ، أو جسّدته الحواسّ والملامح .

إنه المنتج المشترك لكل قول أو مكتوب وما يتصل بهما ، مهما كانت بواعثه أو أهدافه ، وما محاولة مقارنته وفق الخلفية المعرفية لكل باحث ينتمي إلى حقل ما إلا تنويعٌ لتوظيفات الخطاب ووسائل إنتاجه ، علماً

أن مختلف الحقول المعرفية في العلوم الإنسانية لا تقوم على القطائع ، وإنما على التكامل والتداخل ؛ وهو ما يفسر اتّكاء أبحاث بعض الباحثين المنتمين إلى مجال معرفي معين على أبحاث غيرهم حتى وإن اختلفوا في منطلقاتهم وأهدافهم ، وتوسلوا بآليات مختلفة تنسجم مع تصوراتهم .

وهكذا فحقل اللسانيات الذي أنعش بحوث الخطاب ، وأصبغ عليه صبغة علمية ، لا يسير بالموازاة مع حقول أخرى كالأدب والفلسفة ، وإنما يوجد في تضاعيفها .

فهي التي شكلت النواة الأولى لمعالجة الخطاب والاجتهاد في آليات تحليله ، قبل أن تنطلق اللسانيات في ضبط الموضوع وتخصيصه وفق تصور واضح ، بجهاز مفهومي مضبوط .

إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن الخطاب (مصطلحاً ومفهوماً) معلوم لدى القدماء بالإشارة حيناً وبالحس أحياناً كثيرةً ، ومتداولٌ بقوة لدى المحدثين ، مع الإشارة إلى أن هذا التفاوت في الإشارة والتداول والاهتمام طبيعيٌّ جدًّا ، وذلك راجعٌ إلى طبيعة ثقافة العرب ، وتصورهم للمعرفة وللمشتغل بها قديماً وحديثاً .

كما ينبغي التأكيد على أن «مَشاعية» تداول الخطاب بقدر ما وسَّعت مفهومه ، بقدر ما أغنته وأعطته امتداداً لا يمكن حصره ، حتى إن الجزم بأسبقية حقل معرفي على حقل في التطرق إلى هذا الخطاب أو ضبطه على

مستوى المفهوم يُعدّ أمراً غير ذي جدوى من فرط التداخل والتكامل أيضاً بين الحقول المعرفية ، على الرغم مما تتميز به من تخصيص وتدقيق ، أو تحاول ذلك بتوسل مناهج وآليات وجهاز مفاهيمي مخصوص .

هذا ، ولا تقل الإشارة إلى أن وجود تقارب بين مصطلحي الخطاب والنص في المفهوم والتوظيف أهمية عن الإشارتين السابقتين ؛ ففي كثير من الأحيان يقيم كثير من الباحثين ، وفي مختلف الحقول المعرفية أحد هذين المصطلحين مقام الآخر في تماس شديد لا تكاد تبدو الفوارق فيه بينهما فهماً وتوظيفاً .

لكل ذلك ، فتجديد البحث في الخطاب له أكثر من مُسوِّغ ، وأكثر من مدخل ، كالذي أراه ملائماً لورقتي هذه ، وهو محاولة مقارنة هذا المصطلح من الناحية المفهومية ، والإشارة إلى تصور الباحثين وفق انتمائهم لحقول معرفية محددة .

فكيف نظر هؤلاء إلى الخطاب قديماً وحديثاً ؟

وما المعايير التي أسسوا عليها نظرهم إليه ؟

«الخطاب» بين التصور القديم والحديث : تعدد المرجعيات وتقارب التصور

« تصور القدماء لمصطلح الخطاب : المقاربة المعجمية

حين نتصفَّح ما كتبه القدماء حول الخطاب على تعدده واختلافهم ، لا نكاد نجد اهتماماً بالمصطلح أساساً ومحاولةً وضع مفاهيم له ؛ بمعنى أن النظر إلى مصطلح الخطاب لم يكن من شواغلهم إلا من بعض الإشارات المبتسرة جداً لا تتعدى المرجعية المعجمية .

وهذا أمر عادي جداً كما سبق وأن أشرت إلى ذلك عند القدماء ، فكثير من المصطلحات لم تكن عندهم موضوع تمحيص ، وإنما تُدْرَكُ بالحدس ويتم التواضع عليها ، وتصير من المدركات التي لا تُخَوِّج إلى التفكير فيها إلا من باب التداول .

وكل ما يمكن أن نتحدث عنه في هذا الباب عند القدماء هو ما جاء في المعاجم القديمة ؛ إنه لفظ قديم قَدَمَ النصوص المؤسَّسة للغة العربية ، ويمكن تلمس ذلك من خلال تصفح القرآن الكريم ، وكلام العرب أيضاً ، لا سيما المعاجم اللغوية التي وُضِعَتْ لضبط تعاريف المفردات ، سواء في ذاتها ، أو في سياقاتها المختلفة .

وهكذا ، فلفظ «الخطاب» ورد في القرآن الكريم أكثر من مرة ، كقوله تعالى في سورة «ص» : ﴿وَعَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ [ص:20] ، وقوله

في السورة نفسها : ﴿ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ [ص: 23] ، وقد فُسِّرَ «الخطاب» هنا بالكلام المبيِّن الدال على المقصود بلا التباس ، المميِّز بين الحق والباطل ، أو الكلام الفاصل بين الصواب والخطأ . كما فُسِّرَ بمعنى القصد الذي ليس فيه اختصار مُحِلٌّ ولا إشباع مُمَلٍّ . إنه «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام [...] . وقد يُعبَّر عنه بما يقع به التخاطب [...] . الخطاب : اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام مَنْ هو مُتَهَيِّئٌ لفهمه ، فاحترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهومة بالمواضعة ، وبالمُتَوَاضِع عليه عن الأَقْوَال المَهْمَلَة » .

أما الخطاب في لسان العرب فجاء معطوفاً بلفظ المخاطبة ؛ أي : مراجعة الكلام . وهو ما أثبتته الزمخشري في أساس البلاغة أيضاً ؛ إذ جاء الخطاب مُتَمِّماً لفعل المخاطبة ، مُحَدِّداً لطبيعتها ، مستحضراً لفظ الكلام بإطلاقه ، قال : «خاطبه أحسن الخطاب ، هو المواجهة بالكلام» .

ولم تخرج دلالة الخطاب في المعاجم الحديثة عما رسمه القدماء في معاجمهم ، ففي المعجم الوسيط : خاطبه مخاطبةً وخطاباً : كالمه وحادثه ، وخاطبه : وجه إليه كلاماً ، والخطاب الكلام .

إن عراقية لفظ الخطاب في الثقافة العربية بدلالاته التي لا تخرج عن تأدية معنى الكلام للإفهام أو المواجهة والتواصل كافيةٌ لتبرز ما المقصود بهذا المصطلح في مستوى التداول ، لكنها ليست كافية لَتَبَيِّن مختلف

الدلالات التي يحيل عليها هذا اللفظ ، لا سيما في ظل تَوْسُّعِ مجالات المعرفة وتَشَعُّبِ ضروبها ، وفي ظل انفتاح العرب على الثقافة الغربية من خلال الترجمة والتعريب .

« تصور المحدثين للخطاب : مَشَاعِيَةِ المصطلح وتعدد المقاربات والمقَابِلَات

لا بد من الإشارة إلى أن الخطاب تركيبٌ لغويٌّ مشتركٌ ومَرِنٌ يشمل كل الأنشطة التَّلَقُّظِيَّة ، سواء كُتِبَتْ أو ظلت شفاهية ، وسواء اسْتُعْمِل استعمالاً إيجابياً أو سلبياً .

فهو يطلق للدلالة على ملفوظات رثانة ، مثل : « ألقى الرئيس خطاباً » ، أو للدلالة على التحقير لما نشير بها إلى ملفوظات سخيقة « كل هذا مجرد خطابات » ، كما يُطْلَق هذا المصطلح على كل استعمال مخصوص للغة « الخطاب الإسلامي - الخطاب السياسي - خطاب الشباب ... » ، وفي كل هذه الاستعمالات تبقى لفظة « خطاب » غامضة .

ولعل هذه المرونة التي تجعل الخطاب في تماسٍّ مع كل الحقول هي التي جعلت أوليفي روبول يقول عنه : « هذا الاصطلاح الذي صار حالياً ادعاءً فارغاً من قِبَل كل العلوم يشتمل بالفعل على عدة معان :

المعنى الشائع ؛ الخطاب هو مجموع منسجم من الجمل المنطوقة جماهيرياً من قِبَل الشخص نفسه عن موضوع مُعْطَى [...] ويمكن أن يعني - عن

طريق التَّوسُّع - نصًّا مكتوبًا .

المعنى اللساني المختزل ؛ بالنسبة للسانيين المعاصرين يعتبر الخطاب متوالية من الجمل المشكَّلة لرسالة لها بدايةً وانغلاقٌ (دوبوا 1973) ، إنه إذن وحدة لسانية تساوي الجملة أو تفوقها ...

المعنى اللساني الموسَّع ؛ تأخذ اللسانيات الاصطلاح بمعنى أكثر اتساعاً ؛ إنها تقصد بالخطاب : مجموع الخطابات (بالمعنى المختزل) المرسلة من قبل الفرد نفسه أو من قبل الجماعة الاجتماعية نفسها [...] . ونُسِّلَ اليوم بأن الخطاب ، بالمعنى الثالث ، هو وسيط بين اللسان والكلام .

إن كلمة «الخطاب» صارت من الكلمات المشاع التي تُستعمل في مختلف العلوم والمجالات ، منها : نظرية النقد ، وعلم الاجتماع ، واللسانيات ، والفلسفة ، وعلم النفس الاجتماعي ، والكثير من حقول المعرفة الأخرى . ولكلٍّ منها تصوُّره الخاصُّ ، بل تفسيره لهذا المصطلح بوضع مصطلحات مقابلة . ويمكن الإشارة إلى ذلك بشكل مختزل جدًّا من خلال الإشارة إلى مختلف التصورات .

« التصور الفلسفي للخطاب

يعد التصور الفلسفي للخطاب من أعرق التصورات التي انطلق منها الدارسون للوقوف عند مفهوم هذا الخطاب ، بل إنه التصور المؤسَّس الذي

يُعادُ إليه لمقاربة المفاهيم إجمالاً ، حتى وإن تغيرت دلالاتها وتم تأويلها بحسب الحقول المعرفية التي تندرج ضمنها .

ومع ذلك ، فإن التصور الفلسفي لا ينبع من اهتمام خاص ومقصود على لفظة الخطاب لإبراز دلالاتها ، بل هو تصور نسقي امتد من أفلاطون إلى ميشال فوكو مروراً بديكارت في كتابه «مقال عن المنهج» الذي كان تأسيساً للبحث في الخطاب ، أكثر مما كان محاولة لتحديد المفهوم ، مدفوعاً في ذلك بهاجس تحرير الخطاب من التوجه الديني الكنسي ، فاتحاً الباب أمام المثقفين للجهر بأصواتهم التحريرية .

فالفلاسفة والمفكرون لم يكونوا شديدي الاهتمام بمفهوم الخطاب على الرغم من أن أبحاثهم تدور حوله ، سواء الذين انحصرت أبحاثهم في الحقل الفلسفي أو الذين امتد بهم اهتمامهم إلى اقتحام المجال الأدبي وقضاياها ، كما كان مع المفكر الفرنسي الشهير غاستون باشلار من خلال كتبه : «جمالية المكان» و«الماء والأحلام» و«شعلة قنديل» و«شاعرية أحلام اليقظة» ...

إن الخطاب لم يَرِدْ صراحة في أعمال أفلاطون ، وإنما تم التعبير عنه بلفظ آخر هو المقال ، ويعد وقوف أفلاطون عند هذا اللفظ «أول محاولة لضبط «المقال/الخطاب» وعَقَلَتِهِ وبناء منطقته على قواعد تُسْتَمَدُّ من داخل المقال/الخطاب نفسه ، أكثر مما تُسْتَمَدُّ من أصل خُرَافِي أو وضعي يفرض بداهته على المقال» .

إلا أن أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو تعد الأهم على الإطلاق في مجال الخطاب وتحليله ، لا سيما كتابيه «حفريات المعرفة» ، و«نظام الخطاب» ، مروراً بدراسيتين قيّمتين في هذا الموضوع جاءتا جواباً عن سؤالين نُشرا في مجلتيْن مختلفتين سنة 1968م ، وانتهاءً بمحاضرة ألقاها في الجمعية الفرنسية للفلسفة سنة 1979م .

إن التصور الفلسفي للخطاب لم يكن نتاجاً لبحث خاص في مفهوم الخطاب وإبراز حدود المصطلح وضبط علاقاته بمصطلحات أخرى مثل : اللغة ، والنص ، والعبارة ، والقول ، والكلام ، وغيرها ؛ وإنما جاء في معرض الحديث عن قضايا الخطاب عموماً ؛ أي : طبيعته وبنائه وخصائصه و أدوات إنتاجه وتحليله والتفاعل معه أيضاً ؛ وهو ما يفسر ربط الخطاب بكل هذه المصطلحات ، إما ترادفاً أو تمايزاً وإن بشكل طفيف جداً ، وهو ما يفسر أيضاً اضطراب هذا التصور ، الذي يرى الخطاب نصاً مكتوباً تارَةً .

وهو بذلك يتماهى مع التصور اللساني ، فحين يعتبر الفلاسفة الخطاب هو «الطريقة التي بها تتشكل الجمل مكونة نظاماً متتابعاً تُسهم به في تشكيل نسق كلي مُغاير مُتَّحِدِ الخواصّ ، وعلى نحوٍ يمكن معه أن تتألف الجمل في خطاب بعينه لتشكل نصّاً منفرداً ، أو تتألف النصوص نفسها في نظام متتابع ليشكل خطاباً أوسع ينطوي على أكثر من نص مفرد» ، فهذا تمظهر آخر للتصور اللساني .

كما أنه يراه -تارة أخرى- حدثاً قولياً وفعلاً في المقام الأول يتم التعبير عنه باللفظ ويُنتِج حدثاً آخر ، وبذلك يتجاوز التصور الأول ليصير قريباً من النظرية التفاعلية التواصلية ، التي لا تنظر إلى اللسان إلا باعتباره أداة لنقل الفكرة ومناقشتها ، وليس موضوعاً للدرس كما في اللسانيات .

وبذلك يكون هذا التصور تصوراً وظيفياً للخطاب ؛ وهو ما يفهم من قول ميشال فوكو في الخطاب حين عدّه حيناً : «المجال العام لكل الملفوظات ، وهو أحياناً أخرى مجموعة مميزة لهذه الملفوظات ، وأحياناً ثالثة ممارسة لها قواعدها ، تدل دلالة وَصِفٍ على عدد معين من الملفوظات وتشير إليها .

أَلَمْ أَجْعَل لَفْظَ الْخَطَابِ [...] يتغير بحسب تغييري لوجه التحليل ولمواطن تطبيقه ؟» .

وعلى الرغم من المحاولات المتكررة لضبط المفهوم فإن ذلك ظلّ عصياً على التصور الفلسفي ؛ لأنه لم يكن في صلب الاهتمامات الأساسية للفلاسفة كمفهوم على غرار التنظير له من الزوايا التي أشرنا إليها سابقاً مهما كان تعريفه .

وقد أدرك فوكو هذا الأمر ووعاه حين قال : «وأعلم حق العلم أن هذه التعريفات ستبدو لأغلب الناس غير متفقة والمعنى المتداول المؤلف .

ذلك أن اللسانيين تعودوا على إعطاء لفظ الخطاب معنى يخالف ذلك

تمام المخالفة ، كما يستعمل المَنَاطِقَة وأنصار التحليل لفظ العبارة بمعنى مغاير» .

خلاصة الأمر أن الخطاب في التصور الفلسفي هو كل هذه التلوينات التي تجد تألفها هنا ، وهي المتنافرة أو المتمايزة -بأخف تعبير- في تصورات أخرى ؛ فالخطاب هو : الجملة أو العبارة حيناً ، وأكثر من ذلك حيناً آخر على اعتبار أن العبارة أبسط جزء في الخطاب ، وهو ما كان أرسطو قد أقره حين اعتبر الجملة وحدة الخطاب .

وهو أيضاً نصٌّ حيناً ومجموعةٌ من النصوص حيناً آخر «ذات وحدة موضوعية وعضوية تنسم بالتساق والانسجام والتشاكل» ، وهو حيناً ثالثاً يتجاوز النص بمفهومه الصوري الشكلي المكتوب ليصير مسموعاً أو مقروءاً ؛ إذ إنه «مجموعة من المنطوقات [...] ، فهو ليس وحدةً بلاغيةً أو صوريةً قابلةً لأن تتكرر إلى ما لا نهاية ، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ [...] . فالخطاب -على هذا النحو- ليس شكلاً مثاليّاً ولا زمانياً ، له بالإضافة إلى ذلك تاريخ» .

ولم يكن اضطراب المفهوم مقصوراً على التصور الفلسفي الغربي القديم والحديث ، وإنما امتد إلى التصور الفلسفي العربي أيضاً ، الذي أضاف مستوى آخر من الاضطراب حين وسّع من فهم الخطاب ليشمل الرسالة ووجهة النظر ، ولنا أن نتأمل قول محمد عابد الجابري : «النص

رسالة من الكاتب إلى القارئ ، فهو خطاب» .

وقوله : «الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين ، وهذا خطاب» .

وقوله : «الخطاب باعتباره مقروء القارئ ، أو مَقُول القول بتعبير المناطقة القدماء ، هو ذلك البناء نفسه ، وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء ؛ أي : نصّاً للقراءة» .

إن تأمل قول الجابري يبين أن الرجل جعل النص والرسالة والخطاب والفكرة ووجهة النظر في كفة واحدة ، وفي حالة ترادف دلالي دون تمييز ، بل الأمر تعدى ذلك ليجد القارئ له حيزاً في فهم الخطاب ، وهذه إحدى المعضلات التي تواجه الباحث عن الخيط الرفيع الذي يميز المفاهيم !

ولا نرى مُسَوِّغَ إقامة الفكرة ووجهة النظر مقام المكافئ للنص والخطاب علماً أنهما متضمّنتان فيهما بشكل آلي !

إن ما ينبغي التأكيد عليه في التصور الفلسفي -رغم الاضطراب- هو أن كلمة الخطاب يُقصد بها تحريك الأفكار في كل اتجاه للدلالة على الاتصال اللغوي المستند إلى التعليل ، أو الحجج .

كما ينبغي التأكيد على أن هذا التصور انتقد كثيراً حتى من قبل المنتمين للحقل الفلسفي نفسه دون أن يقدموا بدائل ضابطة كما فعلت

ليندا نيد تجاه ميشال فوكو ، واصفة تصوره بعدم الاتساق .

بل إن فوكو نفسه اعترف غير ما مرة أنه بَدَل أن يضيق من المعنى
الفضفاض والواسع للخطاب ، ضاعف أكثر من معانيه ودلالاته .

« التصور اللساني والأدبي للخطاب

إذا كان التصور الفلسفي للخطاب غير واضح من حيث تحديد
مفهومه ، فإن التصور اللساني سينحو منحى أكثر وضوحاً ودقةً ، وهو أمر
طبيعي ؛ لأن من شواغل اللسانيات التفرغ لضبط المصطلحات بمفاهيم
دالة عليها ، ومن بينها مصطلح الخطاب الذي يتفق كل الدارسين على أن
الإرهاصات الأولى لضبطه بالمعنى المتداول بين الناس ، ظهرت في حقل
اللسانيات الذي نما في الدراسات الغربية ، لا سيما بعد ظهور كتاب فرناند
دوسوسير «محاضرات في علم اللسان» ، والذي ناقش جملة من القضايا
المتصلة باللغة واستعمالها ، ونظامها وأنساقها ، لِيَتَفَتَّقَ هذا البحث عن
مفاهيم أساسية ، كالنسق والنظام والبنية والبدال والمدلول واللسان والكلام
ومن هنا بدأ يتسع الوعي بمفهوم الكلام لا سيما في اللسانيات التداولية .

إلا أن الضبط الذي نتحدث عنه لا يعني وحدة المفهوم ، وإنما -على
الأقل- وحدة التوجه في ظل التعدد ، وهو ما يفهم من قول أوليفي روبول
الذي أكد أن للخطاب أربع دلالات في التصور اللساني ؛ «حيث يأتي مرادفاً
للكلام الذي هو اللغة المستعملة من طرف الذات المتحدثة ، أو مرادفاً

للملفوظ باعتباره وحدة مُساوية للجملة أو تفوقها ولها بداية وانغلاق ، أو مُرادفاً للجنس في البلاغة التي تميز بين الخطاب الاستشاري والاحتفالي والقضائي .

والخطاب أخيراً في تصور اللسانيات الحديثة هو قواعد تسلسل متواليات الجمل» .

إن تعدد التعاريف التي وُضِعَتْ لمفهوم الخطاب داخل حقل اللسانيات يعود إلى تعدد المدارس اللسانية التي أعقبت اجتهادات سوسير ، والتي نَمَتْها واتجهت بها اتجاهات متعددة ؛ فمنذ دي سوسير وهلمسليف ورومان ياكبسون وغيرهم ، والخطاب يحتل مقاماً خاصاً داخل الثنائية المعروفة في اللسانيات ، مثل ثنائية اللغة والكلام ، والنظام والعلمية ، والكفاءة والقدرة ، وكل ذلك جاء في معرض حديثهم عن قضايا اللغة والنص كما فعل هلمسليف الذي أكد أن الخطاب هو النص الملفوظ كيفما كانت طبيعته (منطوقاً أو مكتوباً) ، وحجمه (طويلاً أو قصيراً) ، وزمنه (قديماً أو حديثاً) .

وهو ما أكده رومان ياكبسون أيضاً حين طابق بين الخطاب والنص ، وإن من منظور شعري .

ولا يخرج إيميل بنفيست عن تصور من سبقه من اللسانيين ؛ إذ ظل محكوماً دائماً بالتزوع اللساني الذي لا يباعد بين الخطاب ونظام الجمل ، إلا أنه أحدث فارقاً نوعياً بينه وبينهم حين أضاف إلى تصور هؤلاء للخطاب

عنصراً إضافياً تمثل في الوظيفة التواصلية ، معتبراً إياه بأنه «الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل» .

وهو عنده أيضاً : «كل مقول يَفْتَرِضُ متكماً ومستمعاً ، وتكون لدى الأول نية التأثير في الثاني بصورة ما» .

وبذلك فبنفيست يوسع من مفهوم الخطاب مستحضراً مفهوماً أوسع هو مفهوم التواصل ، ومتجاوزاً المقاربة اللسانية المحدودة ، حيث النظر إلى الخطاب في تجلياته الكبرى من خلال تحليل النصوص كيفما كانت .

وبذلك يقترب تصور إميل بنفيست من تصور هاريس ودي سوسير ويالكسون ؛ إذ الجملة في نظر هاريس هي العنصر الملفوظ من الخطاب ، وهو (الخطاب) عند سوسير الكلام ، وعند يالكسون الملفوظ لحظة اشتغاله في التواصل ضمن سياق يتطلب المخاطَبَ والمخاطَبَ ، والرسالة والموقف ، والمقام والقناة التواصلية ، ليقترَب شيئاً فشيئاً إلى النص الذي هو «سلسلة من وحدات إخبارية متعاقبة» .

إن تأمل تصور كل من همليسلف وهاريس وجالكسون وبنفنتس ، يبين أن تماهياً كبيراً يوجد بين مفاهيم الخطاب والنص والمحادثة والملفوظ .

إنه «كل وحدة تتجاوز حجم الجملة . فالخطاب إذن يمثل مجموع الجمل المترابطة عبر مبادئ مختلفة للانسجام» ، وهو عند ديكر «تتابعاً ملفوظات

تتقاسم المقتضيات نفسها» .

وسنجد لهذا التصور امتداداً حتى عند النقاد ذوي النزوع الأدبي اللساني كرولان بارث الذي وصف الخطاب بأنه يفوق «الجملة في وحداته وقواعده وتركيبه ، ومن الضروري أن يكون موضوعاً لِعِلْمٍ آخر ، حتى وإن كان مُؤَلَّفاً من جمل فقط [...] . فهو جملة كبيرة ، لا يمكن لوحداتها أن تكون بالضرورة جملاً ، وكل شيء كالجملة ، هو خطاب صغير بوساطة بعض المميزات» .

ويرى دومنيك مانغونو أنّ مصطلح خطاب يدخل في سلسلة من التقابلات ؛ ليكتسي قيماً دلالية أكثر دقّة ، ومن هذه التقابلات :

■ **خطاب/ جملة** : الخطاب يتكون من وحدة لغوية ، قوامها سلسلة من الجمل ، وهذا يعني أنه «كل وحدة تتجاوز حجم الجملة . فالخطاب إذن ، يمثل مجموع الجمل المترابطة عبر مبادئ مختلفة للانسجام» .

■ **خطاب/ ملفوظ** : فضلاً عن طبيعة الخطاب الشكلية ؛ فإنّه يؤلّف وحدة اتصال مرتبطة بظروف إنتاج معينة ؛ أي : كلّ ما يمثل نوعاً خطابياً معيناً ؛ مثال ذلك : نقاش مُتَلَفَّرٌ ، مقالة ، صحفية ، رواية ، إلخ ... من حيث هذه الوجهة يحيل الملفوظ والخطاب على وجهتي نظر مختلفتين :

إن النظر المُلقَى على النصّ من حيث بناؤه اللغوي يجعل منه ملفوظًا ،
أما الدراسة اللغوية لظروف إنتاج هذا النصّ تجعل منه خطابًا .

■ خطاب/ لغة :

1. اللغة من حيث هي نظام من القيم المقدّرة ، مخالفة للخطاب واستعمال اللغة في سياق بعينه ، الذي يحدّد -في الوقت نفسه- قيمه أو يستثير قيمًا جديدةً .
إن هذا التمييز مستعمل بكثرة بالنسبة للمعجم .
إن التوليد المعجمي بوجه خاص هو من قبيل الخطاب .
2. اللغة من حيث هي نظام مشترك بين أفراد الجماعة اللغوية ، مخالفة للخطاب من حيث هو استعمال محدّد لهذا النظام ، وقد يتعلّق الأمر بِتَمَوُّع الخطاب في حقل خطابي (الخطاب الشيعي ، الخطاب السوربالي) . بنوع خطابي (الخطاب الصحفي ، الخطاب الإداري ، الخطاب الروائي ، خطاب الأستاذ ...) . بإنتاجات شريحة أو صنفٍ من المتكلّمين (خطاب الممرضات ، خطاب ربات البيوت ...) ، بوظيفة لغوية ؛ نحو : (الخطاب السجالي ، الخطاب الأمر) .

وجاءت أبحاث فان ديك اللسانية/ الأدبية لتضع تصورًا آخر للخطاب الذي كان الحديث عنه في تضاعيف الحديث عن النص المتضمّن للخطاب ،

ورَبَطَ الكل بالسياق بمختلف تجلياته ، وهو ما يعني أن فان ديك لم يقف عند التصور اللساني المعروف الذي يهتم بالبُنى الصورية للعبارة ، وإنما يتعداه إلى البحث عن المعنى من خلال الاهتمام بالصورة التي تنتظم عليها هذه العبارة باعتبارها سلسلة أو متوالية من الجمل ، أو جملاً متكافئةً تنبني على وجه مخصوص من التأليف . وهو ما أكدّه في أكثر من موقع من كتابه «النص والسياق» حين عرف الخطاب بأنه مجموع العبارات المنطوقة التي يجب إعادة صياغتها تبعاً لوحدة أوسع هي المتن أو النصّ ؛ قال : «إن القول النصي هو ، في المقام الأول ، متتالية من الجمل» .

والمتن أو النص عند فان ديك «إنما اسْتُعْمِلَ هنا لِيُفِيدَ الصياغة النظرية المجردة المتضمّنة لما يسمى عادة بالخطاب . ومن ثم فإن تلك العبارات التي يمكن أن تحدد البنية الخاصة بالنص قد تصبح خطاباً مقبولاً في اللغة [...] . وعلى هذا الاعتبار فلا نشغل بالنا بإمكانية وجود هذه العلاقة الحوار-الخطاب ؛ أي : انتظام متوالية (سلسلة) العبارات مما يتلفظ به أصناف المتكلمين . ولكن يجوز لنا أن نقبل بأن مثل هذه المتوالية من العبارات يمكن أن تكون لها أيضاً بُنية نصية شبيهةً بذلك الحوار الداخلي للخطاب كما يناقش هنا .

والنتيجة المهمة لهاتين المُسَلِّمَتَيْنِ تكمن في المسلمة الإضافية القائلة بأن كل خطاب مرتبط على وجه الاطراد بالفعل التواصلّي» .

إن النظر إلى الخطاب باعتباره مُتَضَمَّنًا في النص المنظور إليه من جهة السياق لن يؤدي إلا للهدف الأسمى من النص والخطاب ، وهو تحقيق فعل التواصل .

وهو ما ميّز تصور فان ديك للخطاب باعتباره متواليّة مرتبةً على نحو خَطِّيٍّ من الجمل .

إن الخطاب بهذا الفهم يحيل على فكرة النظم التي أثمرتها جهود قدماء البلاغيين العرب كعبد القاهر الجرجاني ؛ إذ الخطاب كما يُفهم من خلال توصيف فان ديك له ، يتأسس على كثير من أشكال الانسجام ، التي تجعل فعل التأويل ممكناً من خلال الجمل المكونة لهذا الخطاب ضمن علاقاتها البينية .

إن اجتهادات فان ديك تفتح الباب أمام توسيع البحث في الخطاب وتحليله بخلفيات أخرى ، لا سيما الخلفية الأدبية التي تأتي مشتملة على الخلفية اللسانية ومستفيدة منها في الآن نفسه .

فإذا كان الخطاب «من حيث معناه العام المتداول في تحليل الخطابات ، يحيل على نوع من التناول للغة ، أكثر مما يحيل على حقل بحثي محدد ، فاللغة في الخطاب لا تعد بنيةً اعتباطيةً ، بل نشاطاً لأفراد مندرجين في سياقات معينة [...] ، وبما أنه يفترض تَمَفُّضاً للغة مع معايير غير لغوية ، فإن الخطاب لا يمكن أن يكون موضوع تناول لساني صرف» .

إن التناول اللساني للخطاب أبان عن تَفاؤُلات في رؤية اللسانيين للموضوع ضمن حدود مقبولة على كل حال ؛ فمنهم من أبقى الخطاب في حدود البنية الصورية التي تستحضر القواعد الشكلية للجملة ، باعتباره «لغة في هيئة اشتغال ؛ إنه اللسان الذي يقوم المتكلم بتشغيله» ، ومنهم من تجاوز ذلك لينظر إليه في إطار أشمل يستوعب الكلام ، ومنهم من تعدى هذه الحدود ليستحضر السياق وما يترتب عنه من تأويل .

فالخطاب - وإن كان وحدة كلامية/ مَقُولية تكافئ أو تتجاوز الجملة - فإنه أيضاً رسالة لها بدايةً ونهايةً ، وتحليلها لا يقف عند حدود اللفظ ، وإنما يتعداه إلى أبعاد أخرى تتجاوز الجملة باعتبارها وحدةً لسانيةً منتهيةً ومطلقةً .

ولا يبتعد التصور الأدبي كثيراً عن التصور اللساني ، بل ينحون نحو التكامل معه على اعتبار أن اللغة هي المادة الأساسية لبناء النصوص ، وأن اللسانيات هي العلم المهتم بدراسة هذه اللغة من مستويات تركيبية مختلفة تتعلق بالصرف والصوت والمعجم والإيقاع ... في اتجاه بناء دلالة مُحايِدة لا تُوغَل كثيراً في التأويل ، وإن كان فريقٌ كبيرٌ من الباحثين لا يقطع الرأي جملة واحدة في هذا الاتجاه ؛ إذ لا يمكن فصل النص عن شروط إنتاجه ، فأثر النفس والمجتمع والتاريخ والسياسة والدين ، تظل واضحة ، وأحياناً محدّدة لفهم النص وموجّهة لتأويله .

إن الارتداد إلى استحضار اللسانيات في الحقل الأدبي ، لا يتعلق فقط بحجم التأثير اللساني في الدرس الأدبي ، وإنما في صعوبة تصنيف الكثير من الباحثين الذين درسوا النص الأدبي ، فأغلبهم ذو توجه لساني صرف ، أو أدبي منفتح على اللسانيات .

فالحديث عن جيرار جنيت ، أو تزفيتان تودوروف أو رولان بارت أو جوليا كريستيفا أو روجي فاو لرو أو منذر عياشي أو محمد العمري أو سعيد يقطين أو غيرهم من الباحثين الغربيين والعرب ، حديث عن نقاد الأدب العالمين بالحقل اللساني أو المطلعين عليه في الحدود الدنيا مع اختلاف الدرجات .

ولعل طبيعة النص الذي يشتغل عليه هؤلاء هي التي تفرض هذا النوع من التمازج في المعارف ؛ إذ النص الأدبي وحدة متكاملة ، تتضافر فيها عناصر صوتية وصرفية ومعجمية وتركيبية ودلالية ؛ ومن ثمَّ فإنَّ أي دراسة أدبية يُفترضُ فيها أن تقف على الجزئيات المكونة للنص ، والمتدرجة من أصغرها (وهي اللفظ) ، إلى أكبرها (وهو الخطاب أو النص) .

ولذلك فلا مُشاحة أن نجد في معرض بحثنا عن تصور هؤلاء النقاد للخطاب نزوعاً أدبيّاً لسانيّاً ، كما لا غضاضة أن نجد هذا التمازج بين النص والخطاب الذي جاء الحديث عنه في ضوء الحديث عن النص في أغلب الأحيان .

كما أن تأثير الدرس اللساني في الدرس الأدبي واضح من خلال تجديد آليات التحليل وتنويع منهجياته ومناهجه ، وتوجيه الدراسات إلى النص

بعيداً عن سياقاته الاجتماعية والسياسية والتاريخية والنفسية ، هو ما مَكَّنَ الدراسات الأدبية من التحلل من جاذبية النظريات خارج النص ؛ أي : التي تستحضر الأبعاد السياقية المشار إليها ، والاهتمام بهذا النص كبنية مغلقة ، تُحلُّ شفرتها من خلال التركيب اللغوي لا غير ، على اعتبار أن اللغة الأدبية هي التي تحسم انتماء النص إلى الأدب ، أو ما سُمِّيَ بالأثر الأدبي ، أو أدبية الأدب ، التي هي «نتيجة تفاعل البنيات الحكائية والأسلوبية والإيقاعية في النص» .

كما أن وجهاً آخر من أوجه التكامل بين اللسانيين والأدبيين في مقاربتهم للخطاب ، كامنٌ في التقاء هؤلاء في الدرس البلاغي الذي يستوعب اجتهاداتهم جميعاً ؛ فالخطاب عند أرمسترونغ ريشارز نتاج لتوليف المعاني ، لا طريقة لتركيبها ، إنه «بنية المعاني التي يتألف منها الخطاب» .

غير أن تمايزاً واحداً على الأقل بين هؤلاء يظهر بقوة ، وهو أن نظر نقاد الأدب (الشعريون والسرديون بمختلف مرجعياتهم وانتماءاتهم : الواقعيون والسياقيون والشكلانيون والبنويون وما بعد البنويين ...) إلى الخطاب كامنٌ من خلال حديثهم عن النص ومكوناته ومناهج تحليله ؛ ولذلك لا نجد عند أغلبهم بحثاً مستقلةً أُفردت للخطاب ، أو عُنِوتَ بهذا العنوان كما هو الحال عند بعض الفلاسفة .

وحتى وإن ظهر الخطاب في تركيبة عنوان ما لكتاب ذي طبيعة نقدية

أدبية صرف (خطاب الرواية لميخائيل باختين ، وخطاب الحكاية لجيرار جنيث مثلاً) ، فإن حَظَّ الحديث عنه (الخطاب) فيه لا يُقاس بحجم الحديث عن النص أو السياق ؛ إذ لا يأتي إلا في تضاعيفهما ، لا بالموازاة معهما ، وغالباً ما يشار إليه ضمناً .

وإذا كانت كثير من الآراء في كل التصورات تخط بين النص والخطاب ، فهناك تصوراتٌ أخرى تحاول أن تبرز الفروق بينهما ، وهو ما أفصح عنه محمد العبد في كتابه «النص والخطاب والاتصال» قائلاً : يظل التمييز بين النص والخطاب من زاوية كون الخطاب في الأساس موقفاً من التمييز السائد في أدبيات نظرية النص وتحليل الخطاب [....] ، ومهما يكن من أمر ، فإن هناك فروقاً أوليةً ينعقد عليها الإجماع نظرياً ، من أهمها ما يلي :

يُنْظَرُ إلى النص في الأساس من حيث هو بنيةٌ مترابطةٌ تُكوّن وحدةً دلاليةً ، وينظر إلى الخطاب من حيث هو موقف ينبغي للغة فيه أن تعمل على مطابقته .

يُحْصَلُ مِنْ ذَلِكَ الْقَوْلِ أَنَّ الْخَطَابَ أَوْسَعُ مِنَ النَّصِّ .

فالخطاب بُنيةٌ بالضرورة ، ولكنه يتسع لعرض ملابسات إنتاجها وتلقيها وتأويلها ، ويدخل في تلك الملابسات ما ليس بلغة كالسلوكيات الحركية المصاحبة إيجابياً للاتصال .

النص في الأصل هو المكتوب ، والخطاب في الأصل هو الكلام المنطوق ،

ولكنه يتلبس بصورة الآخر على التوسع ؛ إذ يُطْلَق النصُّ على المنطوق كما يُطْلَق الخطاب على المكتوب ، كالخطاب الروائي .

يتميز الخطاب عادة بالطول ، وذلك أنه في جوهره حواراً أو مبادلةً كلاميةً .

أما النص فيَقْصُرُ حتى يكون كلمة (مثل : سكوت !) . وَيَطْوُلُ حتى يصبح مدونة كاملة (مثل : رسالة الغفران !) .

عَوْدٌ عَلَى بَدْءٍ

إن هذا التدرج الذي رافق توظيف لفظ الخطاب في الثقافة الإنسانية وَازَّاهُ تعدُّدُ المقابلات العربية التي توضع له ، سواءً تعلق الأمر بتعدد مقابلات الكلمة الفرنسية (Discours) ، أو الإنجليزية (Discourse) ؛ إذ يقابل بالخطاب أو الكلام أو المحادثة ، أو المواجهة ، أو النص أو بتعدد مقابلات كلمة «خطاب» بجملة من الكلمات الفرنسية ، (Message ، Allucution ، Discours) (Letter) كما سنرى .

ففي المنهل ، تتم ترجمة كلمة (Discours) بأربع كلمات أخرى ، هي الخطاب ، والمقالة ، والحديث ، والعرض التعليمي .

وهذا يقارب ما جاء في الكثير من المعاجم الغربية ، حيث الخطاب «مصطلح لساني حديث في الفرنسية (Discours) ، وفي الإنجليزية (Discourse) ، وتعني (حديث ، محاضرة ، خطاب ، خاطب ،

حادث ، حاضر ، ألقى محاضرة ، وتحدث إليّ» .

ومن ناحية أخرى فكلمة خطاب تقابل في الفرنسية بثلاث عبارات مختلفة . فـ (الخطاب Discours) ، هو اللغة المستعملة ، وحدة تعادل أو تعلو الجملة ، كل تلفظ أكبر من الجملة .

وهو (الخطاب Allucution) ، يطلق في بعض الحالات على الفعل الذي بواسطته يتوجه المتكلم إلى غيره من الناس .

وهو (الخطاب Message) عند مُنْظَرِي علم التواصل متوالية من الإشارات المتطابقة لقواعد التأليف المحدد ، يرسلها إلى مُتَلَقِّ بواسطة قناة معينة .

وهذا ما نجده أيضاً في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ؛ إذ تضاف كلمة أخرى هي (الرسالة Letter) التي تعتبر من معاني الخطاب ، وهي النص المكتوب الذي يُنْقَل من مرسل إلى مرسل إليه ، و«يتضمّن عادة أنباء لا تخصّ سواهما ، ثمّ انتقل مفهوم الرسالة من مجرد كتابات شخصية إلى جنس أدبي قريب من المقال في الآداب الغربية -سواء أكتب نظماً أم نثراً- أو من المقامة في الأدب العربي» .

بينما لا ترد كلمة «خطاب» في مقابل (Discours) في معجم المصطلحات اللسانية ، وإنما ترد مكانها لفظة «كلام» : «كلام مباشر (Discours Direct) ،

هو الكلام الذي يتم أو يدور بين متكلم ومخاطب بشكل مباشر .

إننا نلاحظ ترجمة كلمة واحدة أحياناً (Discours) بمفردات عربية تنتمي إلى المجال نفسه ، لكن بتفاوتات كبيرة أحياناً . كما نلاحظ أن كلمة «الخطاب» تقابل أربع كلمات أجنبية ، (Discours ، Allucution ، Message ، Letter) .

لقد عرف هذا المصطلح اضطراباً نظراً لارتباطه بتصورات مختلفة للغة ، انعكست على تحديده ؛ إذ هناك من يربطه بالتّص ، وهناك كذلك من يربطه بالمفوض ، وهناك من يميزه عن اللّغة التي تشكل نظاماً لمجموعة من القيم المفترضة ، وهو بذلك استخدام للغة ضمن سياق خاص ، وهو التّحديد الذي يقترب من تمييز فردينان دي سوسير بين اللّغة والكلام .

وفي هذا يقول جان دييوا في تعريفه للخطاب إنّّه : «اللّغة أثناء استعمالها ، إنّها اللّسان المسند إلى الذات المتكلمة» ، فهو بذلك مرادف للكلام «بالمفهوم السّوسيري» .

الخطاب الديني المعاصر : بحث في المفهوم ودواعي ومنهج التجديد

الأستاذ الدكتور أحمد المدني لكلمي

عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

تحاول هذه الورقة مقارنة مفهوم الخطاب الديني ، من حيث بحث دلالات هذا المصطلح ، وإلقاء بعض الأضواء الكاشفة على ما يحيل عليه من إشكالات في مستوى التصور والتعريف وما يقتضيه تجديده من ضوابط الترشيد والتسديد في مستوى التنزيل .

وقد استوى بناؤها بعد هذا التمهيد على مقدمة وثلاثة محاور دُيِّلت بخاتمةٍ لخصت ما تخلص من نتائجه ومخرجاته .

فنحت في أول مباحثها منحي تحليلي نقدياً ، وفي الأخيرين منحي بنائياً تأصيلياً ، قصد الإجابة عن الأسئلة الآتية :

- سؤال الماهية والتفسير : ما هو الخطاب الديني اليوم ؟
- سؤال المشروعية والتعليل : لماذا تجديد الخطاب الديني ؟
- سؤال منهج التنزيل : كيف نجدد الخطاب الديني ؟

سؤال الماهية والتفسير: ما هو الخطاب الديني اليوم؟

« مفهوم الخطاب .

للخطاب في اللغة العربية دلالة على معنيين متأصلين في مادته ، هما :
المراجعة ، والاختلاف .

أما **المراجعة** ؛ فلأنه لا يكون إلا بين اثنين يتخاطبان ،

أي : يُرجعُ كُلُّ منهما القولَ على صاحبه ، يقال : خاطبه ، خطابًا ،
وهما يتخاطبان ، أي : يتواجهان بالكلام . ومن معنى المراجعة أُخِذَ (الخطْبُ)
فاستُعمل في الأمرِ العظيم ؛ يقال : (جَلَّ الخطْبُ) أي : عَظُمَ ؛ لكثرة ما
يقعُ فيه من المراجعة وأما **الاختلاف** ، فمنه إطلاقُهم (الخطبة) على ما
أُشْرِبَتْ فيه الحُمْرة الصُّفْرَة فمالَ إلى الكدرة ؛ لجمعه بين مختلف الألوان ،
وإطلاقهم (الأخطَبَ) على طائرٍ «يختلف فيه لوان» ،¹ وربما كانوا يتشاءمونَ
به ، ومما وردَ ذكرُه فيه من الشعر قول القائل :

ولا أَنثنِي مِن طَيْرَةٍ عن مَرِيرَةٍ

إذا الأخطَبُ الدّاعي على الدّوّج صرّصراً .

ولا يَعْدَمُ الباحثُ من التّواظم ما يجمعُ بين المعنيين ، كالتّداولِ
أو التّفاؤُض .

والخطاب عند الأصوليين يرادُ به معنى (ما يُخاطَبُ به) لأجل

الإفهام؛ نقلاً لدلالة الكلمة من المصدرية (الحَدَث) إلى الاسمية (المفعولية) ، فهو عندهم عبارةٌ عما يصيرُ به الحيُّ متكلمًا ، إمَّا حقيقةً بالنطق وإمَّا مجازًا بالكتابة والعبارة .

ويَتَضَحُّ مِنْ تَتَبُّعِ مواردِ استعمالِ الأصوليين لهذا اللَّفْظِ في مصَنَّفاتهم أنَّهم لم يخرجوا به عن دلالة اللغوية على معنى القول وتوجيه الكلام إلى من يُرادُ إفهامه .

ولمَ تَكَلَّمِ الأصوليين في باب الدَّلالاتِ مركَّباتٍ إضافيةً تشتمل على هذا اللَّفْظِ ، اصطَلَحوا بها على ما يندرج ضمن تقسيم الألفاظ من حيث طُرُقُ دلالتها على المعنى ، ك : فحوى الخطاب ، ولحن الخطاب ، ودليل الخطاب ، وتنبيه الخطاب .

ويرتبطُ مفهومُ (الخطاب) بالبلاغة الكلاسيكية (اليونانية) ، من حيث كونه وسيلةً بناءً (صورة الذات) بفعل التَّكَلُّمِ (عند أرسطو) ، أو بفعل السُّمعة القبلية للمتكلِّم (عند سقراط)

وفي مجال علوم اللغة المعاصرة ، جُعِلَ (الخطابُ) موضوعًا للتَّحليل ، واشتهرت في الاختصاص بذلك مدارسٌ عديدةٌ ، تأثَّرت ببعض المذاهب الفلسفية ، كبنويَّة Ferdinand De Saussure ، وتفسيرية Noam Chomsky ، وغيرها مما عُنيَ بتصنيفه وتقسيمه اللسانيُّ الفرنسيُّ Dominique Maingueneau .

ويلاحظ أنّ لمفهوم (الخطاب) في نطاقيّ البلاغة الكلاسيكية وعلوم اللغة المعاصرة من العموم والسعة ما ليس له في (الوضع) اللغويّ، ولا في الاصطلاح الأصوليّ؛ إذ إنّهُ يعمُّ في النّطاقين الأوّلين -البلاغة الكلاسيكية وعلوم اللغة المعاصرة- أبعاداً تتجاوزُ (فعل التّكلم) إلى (سمعة المتكلم)، وتتعدّى (صورة الدّات) إلى (عرض الدّات)، وتنتقلُ من منطق (الحِجاج) إلى منطق (التّفاوض) كما تُجَيِّ ذلك نظريّتا اللّسانيّين الفرنسيّين : Ducrot و Maingueneau، ونظريّةُ عالم النّفس والاجتماع الكنديّ Erving Goffman في (التّفاعليّة الرّمزيّة).

هذا، ويتفرّعُ (الخطابُ) في سياق التّداول المعاصر، بحسبِ موضوعه ومحتواه إلى فروع كثيرة، منها: الخطابُ الدينيّ.

فما أثرُ التّقييد بوصف (الدينيّ) في هذا المركّب ؟

ذلك ما سنثنيّ ببحثه انطلاقاً من تحليل مفهوم (الدين).

« مفهوم الدين .

للدين في اللّغة العربيّة معانٍ كثيرةٌ، يطولُ بتتبّعها المقام، غير أنّ بينها من التّداخل ما يُعيّن على إرجاعها إلى أصلٍ معنويٍّ واحدٍ، عبّر عنه ابن فارس بقوله : «جنسٌ من الانقياد والدّلّ» .

ومنه إطلاقُ الدين على الشّريعة؛ لما تقتضيه أحكامها من الخُضوع

والطَّاعَةُ المترتِّبَيْنِ على التذلِّ والانقيادِ .

ومن هذا المعنى قولُ عمرو بنِ كلثومٍ :

وأيَّامًا لَنَا غُرًّا طَوَالًا

عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

غير أنَّ تتبَّع ما لهذه المادَّة من استعمالاتٍ في المعاجم العربيَّة ، يُفصِّحُ عن صلتِها بمعنى التَّعَالُقِ والارتباطِ بين اثنين ، حيث يكونُ لها - أعني مادة (دين) - بالنسبة إلى كلٍّ منهما معنًى يغيِّرُ معناها بالنسبة إلى الآخر ، كاختلاف معنى الطَّلَبِ بالنسبة إلى كلٍّ من الأمر والدَّاعي بحسب الاستعلاء والتدني .

فيكون الدِّينُ إمَّا طاعةً لمُعْظَمِ مَنْ هو دونه ، وإمَّا إلزامًا للأدنى مَنْ له عليه استعلاءٌ .

فالإلزامُ يحيلُ على التَّكْلِيفِ والأمرِ من جهةٍ ، والطَّاعَةُ تحيلُ على الامتثال والالتزام من جهةٍ أخرى .

وإذا ، فلكلٍّ من هذه المعاني ب : (الدِّين) وُصْلَةٌ ؛ لأجلها اسْتُعْمِلَ في إفادةِ المُلْكِ والسُّلْطَانِ والسِّيَاسَةِ تارةً ، وفي الدَّلالةِ على معنى العقيدة والمِلَّةِ تارةً أخرى ، وقد يُحْصَى معناه بالإسلام في بعض الموارد .

أما في اصطلاح العلماء المسلمين فقد عُنِيَتْ تعريفاتُ (الدِّين) بتحديد

منشئه وتوضيح مقصده ؛ ومن ذلك :

قول ابن الجوزي ت : 597هـ : «قولُ إلهي رادعٌ للنفس ، يقومها ويمنعها من الاسترسال فيما طُبعت عليه» .

قول أبي البقاء الكفوي ت : 1094هـ : «وضعُ إلهي سائقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير» .

وهذان التعريفان -ومثلهما ما كان على شاكلتهما- يحيلان على تصوّرين اثنين لمفهوم الدين :

أولهما يخص حقيقة ب : «القول الإلهي» ، الحامل للنفوس على الارتداع عما تُزيّنه لها طباعها من استحلاء ما تشتهيه وتميل إليه !

وثانيهما ينحو نحو التعميم ، فيوسّع المفهوم ليشمل كلّ ما يُعدُّ «وضعاً إلهياً» ، غايته سَوْقُ العقول إلى الخير بمحض الاختيار !

فهذا التصوّر الثاني يعدّ الدين «وضعاً» أي : نظاماً من الأحكام ، له من قوّة الإلزام ما لا تملكُ معه «العقول» إلا الخضوع والطاعة .

أمّا التّصوّر الأوّل فهو إلى معنى الالتزام أقرب ؛ لما يُحدّثه «القول» في النفوس من عمقٍ تأثّرٍ يحملها على الارتداع والازدجار .

وكلا التّصوّرين يؤمّي إلى «انفصال» مفهوم «الدين» في مستواه النظريّ

التَّجريدِيّ عن تجلّياته التَّشخيصيّة في تمثّلاته عند المتديّنين به .

ولهذا الانفصال أهميّة بالغّة في تحقيق مناطٍ ما يُنشَدُ من «التَّجديد»
لما يصطلحُ عليه بـ : «الخطابُ الدِّينِيُّ المعاصر» .

بيد أنّه قبل الدّلفِ إلى ذلك ، وبسطِ القولِ في دواعيه ومنهجه ، يحسُنُ
بنا إيرادُ بعضِ الإلماعاتِ إلى ما لمصطلح «الدِّين» من دلالاتٍ في حقلِ العلوم
الإنسانيّة ، باعتبارها علومًا «عابرة» ، اقتحمتُ حِمَى «الدِّين» على متنِ
«التّأويلِ الحديث» المتحرّرِ ممّا للتفسيرِ التقليديّ من القواعد ، محاولةً
فسحَ المجالَ أمامَ «الفُهومِ الدّاتيّة» ، بعيدًا عن صرامةِ قوانينِ «التّأويلِ الموروث» !
ويلاحظُ أنّ أكثرَ ما شُغِلَ مِنْ تلكِ العلومِ بالدِّين ، علمُ التّفسيرِ وعلمُ
الاجتماع ، وعلمُ الأديان ، وعلمُ الإنسان (الأنثروبولوجيا) ، التي قدّمت
نظريّاتٍ متعدّدةً في تعريفه وتحديدِ معناه .

فأمّا علمُ التّفسيرِ فنظرُ إليه من زاويةٍ فرديّة ، عادًا إيّاه «حالةً شعوريّة» ،
قد تنبُجُ عن مواجيدٍ وأحاسيسٍ ، أو عن التّأمّلِ والإدراكِ ، أو عن اعتراكِ
داخليٍّ بين الأحاسيسِ وبين الإراداتِ .. كما نجد ذلك في كتاباتِ المستشرقِ
البريطاني Max Moller ، والفيلسوفِ الفرنسي Sabatier August . وأمّا علمُ
الاجتماعِ فيعدّ الدِّين (ظاهرةً اجتماعيّة) لم تحلُ منها أيُّ جماعةٍ بشريّة ،
له من الخصائصِ والمميّزات ، ما يختلف باختلاف تمثّلاته عند المجتمعات .

وقد اشتدَّ نقدُ عالم الاجتماع الفرنسي Emile Durkheim لتعريفه الأنثروبولوجيين Edward Taylor و George Frazer James اللذين ربطا مفهوم «الدين» بالإيمان بـ: «كائناتٍ روحيةٍ» يعتقد الإنسان أنها تتحكَّم في حياته وفي الطبيعة بشكلٍ عامٍّ، فيسعى إلى إرضائها ويلجأ إليها للاستعانة بها في أحوال الشدائد !

فرأى Durkheim أنَّ معنى ذلك قصرُ مفهوم «الدين» على «التوسُّل» الذي إن صدق في الممارسات الدينية لبعض الشعوب، فإنَّه يُقصي أدياناً واسعة الانتشار في العالم، ترفض «فكرة الإله»، أو تقلِّل من شأنها، وتستغني عنها بالإيمان بـ «فكرة النظام الأخلاقي»، الذي يوجِّه الإنسان نحو أعمال «قواه الذاتية» في سبيل تخليص روحه من الشقاء والألم في هذا العالم.

لذلك رأى Durkheim أنَّ تعريف الدين ينبغي أن يشمل سائر الديانات، من أكثرها بدائيةً إلى أكثرها تطوراً وتعقيداً، وسبيل ذلك أن يُحرَّص فيه على «المشترك» بينها، ويُعرَّض عمَّا تختلف فيها من خصوصياتٍ.

وقد حصر هذا «المشترك» في ثنائيةٍ عبَّر عنها بـ: «المقدس والديني» (Le profane et le sacré)؛ حيثُ إنَّ التمثُّلات الدينية المختلفة وما ينتج عنها من تراثٍ شفاهيٍّ أو مكتوبٍ أو معمولٍ، ليست إلا تعابير عن طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية في كلِّ دين.

ولذلك لا نكاد نجد كبير اختلافٍ بين تعريفات الدِّين في ما يصنّف ضمن «علم الأديان» أو «علم الإنسان» ، وبين تعريفاته في نطاق «علم النفس» أو «علم الاجتماع» ؛ لوقوعه عند ملتقى مباحث هذين العِلْمين ، كما يقول المؤرّخ والأنثروبولوجي الفرنسيّ Michel Mislan .

إنّ النّظر في تعريفاتِ «الدِّين» عند أهل الاختصاص بهذه العلوم يقيّفنا على جملةٍ من الملاحظِ ، منها :

أنّها تُعَدُّ الدِّينَ «تجربةً إنسانيّةً» فرديةً (علم النفس) ، أو جماعيةً (علم الاجتماع) .

أنّها تحصر «مفهوم الدِّين» في مستوى «التّمثّلات العمليّة السلوكيّة» للمتديّن (فرداً أو جماعة) .

أنّها ترى «التّديّن» أصدّق ما يعبر عن حقيقة الدِّين (علم الإنسان وعلم الأديان) .

ويسعنا هنا أن نستخلص أنّ مبنى مفهوم الدِّين في نطاق العلوم الإنسانيّة على تجلّياته التّشخيصيّة (تمثّلاته) عند المتديّنين ؛ تصوّراً ، وتعبيراً ، وممارسةً .

وإذاً فبين مفهوم الدِّين في اصطلاح العلماء المسلمين وبينه في منظور العلوم الإنسانيّة تقابلٌ ظاهرٌ .

فما أثر هذا التّقابل على مفهوم المركّب الوصفيّ (الخطاب الدِّيني) ؟

ذلك ما سنُثَلِّثُ بالإجابة عنه في آخر فقراتِ هذا المبحث .

« مفهوم الخطاب الديني .

ما مفهوم «الخطاب الديني» في ضوء ما تقدّم استنتاجه من تقابل بين تصوّر مفهوم (الدين) عند العلماء المسلمين ، وعند غيرهم من أهل الاختصاص بالعلوم الإنسانية الحديثة ؟

هل هو «القول الإلهي» أو «الوضع الإلهي» وفق التّصوّر الإسلامي ؟ أم هو «التّجربة الدّينيّة» في مستوى التّمثّل الفرديّ أو الجماعيّ وفق تصوّرات العلوم الإنسانية ؟

يبدو بادي الرأي أنّ حمل «الخطاب» في النّسق المعرفي الإسلامي على معنى (القول الإلهي) أولى من حمله على معنى «التّجربة الدّينيّة» (التّدين) ؛ ذلك أنّ الدّينَ في حقيقته المجردة أكبر ممّا يمكن لمعتنقيه أن يُحيطوا به تصوّراً ، فضلاً عن أن يقدّروا على ترجمة مقتضاه في سلوكهم تمثلاً وعملاً !

والباحث إذ يحاول الاستعانة بالعلوم الإنسانية الحديثة في كشف ما يكتنف (الخطاب الديني) من غموض وإلباس ، لا يلبث أن يلاحظ أنّه في السياق التّداولي المعاصر أقرب إلى مفاهيم المعارف الحديثة منه إلى ما له في النّسق المعرفي الإسلامي من دلالات !

وذلك مثارُ الإلباس فيه تصوّراً واستعمالاً ، لا سيّما في سياق ما يُنشدُ له من (تجديد) .

فهل هوَ (الخطابُ الإلهيُّ) ؟ أم تمثُّلاتُ هذا الخطابِ في مستوى الفهم والممارسة ؟

وبعبارة أوضح وأدقّ ، ما الذي نرومُ تجديدهُ ، هل هو الدِّينُ أم التَّدِينُ ؟
إنَّه تساؤلٌ لا يقتضي الإجابة عنه بقدر ما يستدعي التَّفكير في (واقعيّة طرحه) !

أعني بذلك أنّ استحضارَ ما ذُكر قبلُ من اختلاف مفهوم الدِّين بين السِّياق المعرفيِّ الإسلاميِّ وسِّياق العلوم الإنسانيّة الحديثة ، لا يُبقي مجالاً لطرح هذا التَّساؤل ؛ لغلبة استعمال (الخطاب الدِّينيِّ المعاصرِ) في معنى التمثُّل والتَّجربة .

لأجل ذلكَ تعيَّن حملُ (الخطاب الدِّينيِّ) على معنى (التمثُّل) لا على معنى (القول الإلهيِّ) .

فيكونُ (الخطابُ الدِّينيُّ) - كما يقول العلامة عبد ويكون مناطُ التَّجديد المنشودُ منحصرًا في تقديم مضمونِ هذا الخطاب الإلهيِّ إلى البشريّة .

فما دواعي هذا التَّجديد ؟

ذلك ما سيُكشَفُ عنه اللّثامُ في ثاني محوِّري هذه الورقة .

سؤال المشروعية والتعليل : لماذا تجديد الخطاب الديني اليوم ؟

لم يزل (التَّجْدِيدُ) ملازمًا للإسلام منذ نشأته ، تناطُ به آمال العودة إلى (إسلام) الأوائل -إسلام العقل والفطرة- كلما علقت التَّصَوُّراتُ الخاطئةُ بعقول المسلمين .

فكان (التَّجْدِيدُ) في صورته الأولى ذا وظيفةٍ تطهيريةٍ ، يستعانُ به على تقويم تمثّلات الدين في مستواه العقديّ خاصّةً ، وذلك بتنقية العقائد وتخليصها من الخرافة والبدعة وبقايا الشُّرك .

فكان بذلك عبارةً عن (إحياءٍ) للدين في التَّفَوس ، حتّى تستقيم مسالكُ العملِ به على جادةٍ فهمٍ (السلف) .

كانَ هذا المفهوم هو الذي غلبَ على دلالة كلمة (التَّجْدِيدُ) في مراحل التاريخ الإسلامي ؛ ذلك من مظاهر استحكام (عقلية التَّمْذِجَةِ) التي أحالت معنى (التَّجْدِيدُ) إلى الإِقامَةِ على التقليدِ !

ولم يكد ينعقُ (التَّجْدِيدُ) من إِسار هذه العقلية إلا خلال القرن الميلاديّ العشرين ، حينَ بدأت مصطلحاتُ أخرى تُتداولُ باعتبارها مرادفاتٍ له ، كـ (الاجتهادِ والتَّطْوِيرِ ، والحداثة والتَّحْدِيثِ) .

بيدَ أنّ تتبّع تجلّيات هذا المفهوم في مراحل تاريخ الفكر الإسلامي ومدراسه ، يقفنا على أنّ سبب تجدد طرحه هو سؤالُ المواءمة بين معطيات

العصر (المتغير) ومقتضيات الدين (الثابت) .

وهو سؤال يطوي كَشْحَهُ على سؤالين فرعيين يُوردانِ على (التَّجديد) :

■ سؤال المشروعية .

■ سؤال الدَّواعي .

وهما سؤالان يعكسان (القلق المعرفي المتجدد) الذي يجده (العقلُ

المسلم) حال تقلبيه النَّظر بين (الواجب) و(الواقع) ، ويختبرانِ وعيَهُ بهما

في مستويات معرفية ثلاثة :

■ أولها : مستوى المعرفة بالدين والتراث .

■ ثانيها : مستوى المعرفة بالواقع .

■ ثالثها : مستوى الوعي بالمستقبل .

وهما نفسُ السَّؤالَيْنِ اللَّذَيْنِ يواجهانِ بالحاج ما نرومهُ اليوم من (تجديد)

لخطابنا الدِّينيِّ المعاصر .

سؤال المشروعية :

لا شك أنّ الإجابة عن هذا السؤال لن تعدو أن تكون تأكيداً على معلوم من الدين ودلائله بالضرورة !

فالتجديد مصطلح أصيل ورد النص عليه فيما صحّ من حديث أبي داود عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدد لها دينها» .

وأكدت تلك الأصالة تجلياته في مختلف فروع تراثنا المعرفي الإسلامي ، لا سيّما في مجال الفقه وأصوله ؛ إذ كان فيه محمولاً على معنى الاجتهاد بمختلف أضربه .

ولم يكن إبداع المفاهيم والقواعد الأصولية إلا وسيلة لهذا التجديد ، لا سيّما ما صنّف منها في زمرة الأدلة العقلية ، ممّا يرجع إلى أصل اعتبار المال ، كالأستحسان والذرائع ورعي الخلاف .

ونجد في التراث الفقهي نماذج عديدة مما يُعدّ تصرّحاً بممارسة التجديد والدعوة إليه ، وحسبنا من ذلك قول شهاب الدين القرافي المالكي : «يجب على أهل العصر تفقُّد مذاهبهم ، فكلّ ما وجدوه من هذا النوع -يعني ما خالف الأدلة القطعية من فتاوى المجتهدين- يحرم عليهم الفتيا به ، ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه» .

وهو ما طبقه عملياً فيما دعا إليه من تجاوز ما بُني من الأحكام على

متغيِّر العوائد والأعراف في أحكام الطَّلاقِ ، مقررًا في ذلك قاعدةً فقهيةً سَنِيَّةً ، وهي أَنَّهُ : «لا يُنكَرُ تَغْيِيرُ الأحكامِ الاجتهادية بتغير الأزمان» .

إنَّ موقف الممانعة من التَّجديد لا يخلو أن يكونَ دافعُهُ التَّباسُ مفهومه أو مناطه ، حين تتعلَّق الأفهامُ والأوهامُ بمغالطاتٍ إسقاطيةٍ ، لا تميِّزُ بين (الدِّينِ) و(التَّراثِ) ، أو بـ(حساسيةٍ مفرطةٍ) من كلِّ دعوةٍ إلى التَّجديد ، تستبطن اتِّهامًا بالتَّدْرُعِ بمشروع الوسائل إلى فاسد المقاصدِ والمآلاتِ !

لذلك يبدو الاكتفاء بالدلائل النَّصِّيَّةِ والممارسة التَّاريخيَّةِ في الإقناع بمشروعيَّة التَّجديد قاصرًا عن بلوغ تلك الغاية ، ما لم يعزَّزْ بثالثٍ من الشُّواهدِ ، يرفعُ كلَّ إلباسٍ ويدفعُ كلَّ ارتيابٍ .

إنه شاهدُ الواقعِ الذي لم يعدْ فيه مجالٌ لموقفِ الممانعة ؛ إذ هو واقعٌ جديدٌ مختلفٌ عن السِّياقِ الزَّمنيِّ الذي ظهر فيه ذلك الموقفُ ، ممَّا يقتضي تجاوز رؤية التَّقوقعِ التي يتبنّاها أصحابه نظريًا و يترجمونها عمليًا ، إلى رؤيةٍ تكامليةٍ في ربط قضايا الواقعِ المستجدِّ بأحكامِ الدِّينِ .

وذلك ما سنتناوله في ثانية فقرات هذا المبحث .

« سؤال الدّواعي :

إنّ مهمّة (الخطابِ الدّينيّ) في كلّ عصرٍ هي الإجابةُ عن سؤال الجدوى والإفادة، فما الذي يمكن أن يقدمه الدّينُ للعالم في الواقع المعاصر؟

إنّ الإجابة عن هذا السّؤال تختبر وعي (العقلِ المسلم) بواقعه، وتحمله على تحيين نظرته إلى العالم من حوله .

ولا شكّ أنّ لهذه النّظرة أثرها في تجاوزِ جملة من الأخلال المنهجية التي انبنى عليها موقفُ الممانعة من تجديد (الخطاب)، من أبرزها مأزق الإسقاط الذي ينتج عن (التّعامي) عن الأثر الطّبيعي لاختلاف الظروف في (تجديد) المواقف والأفكار؛ إذ «الأشخاص والأزمان والأحوال ليست على وتيرة واحدة، بل لا بدّ لكل واحدٍ منها من سياسة خاصّة» كما يقول القنّوجي رحمه الله .

ولا شكّ أنّ التجارب السّابقة في (تجديد الخطابِ الدّينيّ) كان لها من الأسباب الواقعية ما جعلها تصطبغ بسماتٍ معيّنة، مغايرة تمامَ المغايرة لسماتٍ ما يستدعي تجربةً معاصرةً في ذلك من الأسباب .

فواقعنا اليوم يفرضُ قراءةً جديدةً للدّين، تستجيب لآمال البشريّة في السّلم والتّعايش، بعدما أنهكتها آفةُ الإرهاب، وتسهم في تحقيق تطلّعها إلى التّعافي من آثار جائحة العصر !

إنَّ هذه القراءة الجديدة يُتطلَّبُ منها إحداثُ أثرين تمسُّ إليهما الحاجة .
أولهما : تغيير زاويةِ نظر (العقلِ المسلم) إلى العالم ، وتحريره من إسار الأفكار الموروثة التي تقف حواجز مانعةً له من (الاندماج في السياق الكوني) .
ثانيهما : تصحيح (صورة الذاتِ) أمام العالم ، بعدما أتى عليه حينٌ

من الدهر ، عدَّ فيه الإسلامَ والمسلمين ، مصدرَ الشُّرور على العالمين !
وقد أتاحت ظروفُ الجائحة العالمية (كوفيد 19) فرصةً لبدء هذه القراءة ، في ضوء ما استشعره العالمُ من خطر الوباء الذي هدَّد الأرواح ، وبَدَّد الأموال ، وروَّع القلوب ، وأشعر البشرية حقيقةً ضَعْفِها وضَعْفِها ، وذَكَّرها وحدةَ مسارها ومصيرها ، وأنَّ شعوبها جميعًا كركَّاب سفينة واحدة ، ارتُهنت نجاتهم بسلامتها ، وإن تباعدت بهم الأقطار !

إنَّ مما ينبغي أن يستثمره (الخطابُ الدينيُّ المعاصر) في قراءته الجديدة للدين ، تلكم الدُّروس التي تعلَّمتها البشرية من الجائحة ، كدريس الانتماء إلى الأسرة الإنسانية ، الذي كان الشعور به مبعثَ ما كان بين النَّاس من التَّوادِّ ، والذي لولاه لما كانت مبادرات التَّضامن والتَّعاون والتَّعاطف ؛ إذ «الشَّقَاءُ المشتركُ يوحدُ بيننا برباط المودَّة» .

إنَّ روحَ السَّفينَةِ الذي أفاد البشرية فبعثَ في أعماقها قيمَ التَّعاطف والتَّآخي والتَّضامن ، هو ممَّا ينبغي أن يستعين به (الخطابُ الدينيُّ) في

اجتثاث جذور الإرهاب ، وفي مكافحته لثقافة التعصّب التي ترفض قيم التعدّدية والمواطنة ، وفي سعيه إلى تحقيق التسامح والتّعايش السّعيد . تلك أهمّ دواعي (التّجديد المنشود) وأبرز مسوّغاته ، وهي راجعةٌ إلى ضبط العلاقة بين كلّيّ الواجب (الأحكام) والواقع (الزّمان) ، والحاجةُ إلى ذلك ليستُ في تحريره تجريدًا ، وإنّما في بيان سبل تحقيقه عملاً وتنزيلًا ، وذلك ما سنبيّن معالمه في آخر مباحث هذه الورقة .

سؤال منهج التنزيل : كيف نجدد الخطاب الديني اليوم ؟

لا مرأى أن ممَّا يستتبعه تغيُّرُ العصور وظروفها ، إعادة هندسة بناء المعارف والعلوم ، وذلك من مظاهر التَّجديد فيها تطويراً لأنساقها ، ومراجعةً لمفاهيمها ، وتقويماً لمناهجها .

ولمَّا كان الخطابُ الدِّينِيُّ المعاصرُ عبارةً عن «تقديم لمضمون خطاب الله تعالى إلى البشريَّة» في السِّياق المعاصر ، بما يُسهم في تحقيق آمالِ البشريَّة في التَّعايش السَّعيد ، فإنَّ ذلك يقتضي أن يراعى فيه تمامُ التَّناسبِ مع (الدَّوق الثقافيِّ العامِّ) ، الذي يعدّ شرطاً لازماً لقبول هذا الخطاب .

ومعنى ذلك أن يستجمع جملةً من الشُّروط تتعلّق بمن يتولّى مهمّة التَّجديد .

فمن هو المجدّد المعاصر ؟ وما الكفاياتُ المتطلّبةُ فيه ؟ وما الأطرُ المنهجيةُ التي تؤطر عمله في التَّجديد ؟

إنَّ التَّجديد بطبيعته عمل اجتهاديٌّ ، ذو مقاصد ساميةٍ عُليا تتعلّق بفهم الخطابِ الإلهيِّ وقواطعه وظنّياته ، قبل أن يكونَ طريقةً للتَّوصيل والتَّقديم والبلاغ .

لذلك فهو يتطلّب كفاياتٍ معرفيّةً وتواصليةً وحُلُقيّةً .

« الكفايات المعرفية :

إنَّ الكفايات المعرفيّة التي تُتطلّبُ في المجدّد تتجاوزُ الشُّروط التي

اشتراطها الأصوليون في المجتهد ، مما أجمله الغزالي في المعرفة بالمدارك المثمرة للأحكام ، وبكيفية الاستثمار ، إلى ما استجد من علوم العصر ومعارفه ؛ لما يُنتظر منه من إعادة النظر في المفاهيم الشرعية وتحيينها وفق متطلبات الواقع .

فالمجدد مطالب بأن يكونَ على حَظٍّ وافٍ من المفاهيم الدينية والوضعية ، القانونية والفلسفية ، وعلى دراية بعلوم اللسان والإنسان والأديان ؛ حتى يُحسن التأليف بينها ، ويجيد استثمارها في مختلف العمليات التي تتوقف عليها مهمته .

ولا يتصورُ التجديد إلا بإعمال التقدير ، وهو مُخرجُ فلسفي ، ومملكة فكرية ، تكتسب بالتكامل المعرفي .. ويعسرُ التحقق به ما لم يكن للمرء في العلوم الإنسانية نصيبٌ !

إنّ هذه المملكة هي التي تستحثّ العقل على إدامة التفكير ، وتستثيره لطرح الأسئلة باستمرارٍ ، وتشجعه على الإبداع والابتكار .. وتحميه من خلل الإسقاط ، وما يترتب عليه من اختزال الدين وأحكام الشريعة في حدود الفقه الموروث !

ومعنى ذلك أنّ عملَ المجدد المعاصر لم يعد قاصراً على النظر في الأحكام ؛ وإنّما هو مطالبٌ مع ذلك ، بالنظر في كليات التصوص ، واستحضار سياقات قراءتها ، التي كانت (بساط) عملية فهمها ، وأساس الاستنباط منها .

إذ إنّ التَّمييز بين الأحكام الدَّائمة والأحكام الوقتية المنبئية على الأعراف ، لا يقلُّ أهميّة في التَّجديد ، من التَّمييز بين مراتب الخطاب الشرعيِّ بميزان اتّضاح الدّلالة وقوّة الدّليل !

ثمَّ لا يكتفي بذلك في قضايا التشريع ، حتّى يقلّب التّطرّف فيها من زاوية تحولات الحياة الاجتماعيّة ومتجدّد احتياجاتها ، تمهيداً لسبل المصالحة بين المتدينّ وبين محيطه وعصره الذي يعيش فيه .

ومن مهمّات المجدّد المعاصر كذلك أن يتحلّى بالشّجاعة العلميّة في معالجة قضايا فلسفيّة تستدعي اهتمام الإنسان المعاصر ، ممّا يتعلّق بوضع الدّين في الحياة ، وعلاقته بالتعدّدية ، والاختلاف العقدي ، والحرية ، والمواطنة ، وتعدّد الولاءات ، وقضايا البيئة والاستدامة وطبيعة علاقة الإنسان مع الكون بوجه عامّ .

« الكفايات التّواصلية :

مرجعُ هذا النّوع من الكفايات إلى عقلِ المجدّد ومدى انفتاحه !
فيتطلّب منه أن يكون «عقلاً تواصليّاً» ، يتجاوزُ مستوى معرفة (الواجب) و(الواقع) إلى آفاقِ الاقتدار على مدّ جسور التّعارف بين الدّوات على قيم التّفاهم والاعتراف ، ساعياً إلى تيسير سبل الاندماج في مجتمع التعدّدية المفتوح ، من خلال إنتاج خطابٍ دينيّ (تفاوضيّ) يسهم في بناء

(فضاء عام) يسعُ النَّاسَ جميعًا ، على ما بين ثقافتهم من التَّغاير والاختلاف .
إذ هو (عقلٌ أخلاقيٌّ) ، يؤمن بالتنسيب ، ويحترمُ الحقَّ في الاختلافِ ،
ويسعى إلى التَّكاملِ بفتح المجال للنِّقاش العامِّ ، من غير ادعاءٍ لاحتكار
الحقيقةِ ، ولا اشتراطٍ لوحدة الرُّؤية ، ولا تحيِّزٍ لعقيدةٍ أو مذهبٍ .

إنَّه عقلٌ يؤمنُ بأنَّ «الكونيَّةَ صنوُ الدِّين الإلهيِّ» ، يضعُ ذلك صوبَ
نظره ، فيجعلُ سعيه وعمله في سبيل خدمة الإنسان .. ويباشر مهمَّته بخطى
ثابتةٍ وسعيٍ حثيثٍ إلى غايته ، وهي بناء معرفةٍ دينيَّةٍ مستنيرةٍ ، تستنطقُ
التَّصوُّصَ ، وتستلهم التراثَ ، وتستثمر نتاجه وتجاربه ؛ إذ «إنَّ القطيعة مع
التَّراث خطيئةٌ ، والتَّقوُّع فيه خطأ» .

ومن خطواته في ذلك :

- التَّأصيلُ للكونيَّةِ بشواهدِ التَّصوُّصِ وتجارب التَّراثِ ، من أجلِ بناءِ
رؤيةٍ جديدةٍ للدِّين ، بديلةٍ للرِّواياتِ (الموروثة) ، التي أُنتجت في أنساقٍ
ثقافيَّةٍ متجاوزةٍ ، وأزمانٍ خالية ، فلم يعد لها في الواقع مجالٌ .
- إحياءُ المشتركِ القيميِّ المركوزِ في الفِطْرِ وفي أعماق التَّنَفُّوسِ ، كالتَّسامُحِ
والتَّعايشِ والعدلِ والسَّلمِ والتَّعارفِ والتَّواصلِ ، التي تمثِّل (جوهر
الدِّين) بحقِّ ؛ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا
إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا

فيه﴾ [الشورى : 13] ، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم : 30] .

• إعادة الاعتبار لقيمة «الإنسان» ، من حيث كونه «مشروع الله في الأرض» ، سُخِّرَتْ له الأكوان ، وشُرِّفَ بالاستخلاف وكُلِّفَ بالاستعمار ، واستحقَّ لأجل ذلك من التَّكريم والصَّيانة أن يُعَدَّ كيانُهُ كُلُّهُ من الحُرُماتِ التي اتَّفقت على صونها الشرائع والأديانُ .

• إبراز الصِّبْغة التَّكاملية لِلأديانِ ، ووحدة رسالتها في «تخليق» الإنسان ، وإشعاره بمسؤوليته تجاه (الأغيار) من بني جنسه ، تلك المسؤولية التي أنيطَ بها مستقبله ؛ «إذ المستقبل هو الآخر» ، والعلاقة بالمستقبل هي نفسها العلاقة بالآخر» .

• التَّوعية بوحدة الأصل والمصير ، وهو أقوى ما يؤثر في الوجدان الدِّينِيَّ للمؤمنين بجميع الأديان ؛ لما يترتَّب عليه من توحيد التَّصورات عن الخالق ، وعن حقيقة الخلق ، وعن مقتضى هذه الوحدة في الأصل (الأخوة) وفي المصير (المسؤولية الدَّنيوية والمحاسبة الأخروية) ، وما يترتَّب عليها من آثار في مستوى العلاقات بين المؤمنين ، كالمساواة في استحقاق الحقوق ، وفي التَّكليف بالواجبات ، ومنها : عمارة الأرض ، ومن وسائلها : السَّعي في سبل تحقيق السَّلام ؛ إذ لا عمرانَ يتحقَّق إلا في ظلِّ السَّلام .

- تمثل ثقافة التعارف والاعتراف ، التي بها يحفظ التماسك الاجتماعي من التفكك والانفراط ، ويعاد تشكيل الهوية على أساس الانتماء والولاء للمشارك ، بما تدعو إليه هذه الثقافة من ابتناء العلاقات الاجتماعية على أساس متين من العواطف والمشاعر النبيلة ، كالمحبة والصدقة والاحترام .

« الكفاية الخلقية :

وأما الكفاية الخلقية فمرجعها إلى إيمان مجدد الخطاب بنبل رسالته ، وشرف مهمته ، وسبيل تحقيق ذلك أخذ النفس بالإخلاص والصدق في مقام التدبير ، وبالسماحة في مقام المعاملة .

وإن لهذه الكفاية أثراً في تصحيح (صورة الذات) ، ذلك أن (المتلقي الكوني) لا يهتم بالخطاب الملفوظ اهتمامه بسمعة المخاطب ، ووزن المعارف المسبقة عن المخاطب أكبر من وزن أقواله التي يحاول بها إقناعه !

ولذلك كان لمعرفة المخاطب والوعي به عظيم الأهمية في ترشيد (خطاب التجديد) .

خاتمة

فيما سبقُ محاولةٌ لكشفِ اللّثامِ عن معالمِ التّجديدِ ، فيما يُرامُ للخطابِ الدينيِّ من تجديدٍ ، وَفَقَ مقارنةٍ قديمةٍ بالجنسِ جديدةٍ بالتّوَع ، تنطلقُ من قراءة التّراثِ بمناهجه ، وتحاولُ فهمه في سياقِ الواقعِ وتطلّعاته .

وحاصلُ ما انتهت إليه هذه المحاولةُ جملةٌ من التّائِجِ والتّوصياتِ نُجْمِلُها في ما يأتي :

« التّائِجِ :

أَنَّ مفهوم (الخطابِ الدينيِّ) في السّياقِ المعرفي الإسلاميّ متردّدٌ بين معنَي «القول أو الوضع الإلهيِّ» وبين «تجاربِ التّدينِ» .

أَنَّ هذا المفهوم لا يحتملُ في العلوم الإنسانيّة ما سوى «تجاربِ التّدينِ» لاعتبارها إِيّاهُ «ظاهرةً» لم تخلُ منها أيّة «جماعة بشريّة» .

أَنَّ منشأَ الإلباسِ في مفهوم (الخطابِ الدينيِّ) هو ذلك الاحتمالُ القائم في دلالاته داخل السّياقِ المعرفي الإسلامي ، وهو إلباسٌ يمكن تجاوزهُ بمسايرة اصطلاح العلوم الإنسانيّة ، في استعماله بمعنى «التّمثّل» أو «تجاربِ التّدينِ» . يستمدّ التّجديد مشروعيّته من شواهد نصيّةٍ وتجاربٍ مشتهرة في تاريخ الفقه الإسلاميّ .

يشي وجودُ (مفهوم التّجديد) في التّراثِ الإسلاميّ بقلقٍ معرفيٍّ يشعُرُ به العقلُ المسلم في محاولاته استيعابَ متغيّراتِ العصر بثوابتِ الدّين .

مهمّة الخطاب الدينيّ تتمثّل في إقناع العالم بجدوى الدين في إسعاف البشرية بحلول لما تعانيه من مشاكل وأزمات .

يعدّ تجديد الخطاب الدينيّ عملاً اجتهادياً معاصراً ، يقتضي من الشّروط والكفايات المعرفيّة والتواصلية والخلقية ما لم تُنظّ به أهلية الاجتهاد في المدونة الأصولية .

للمعارف الإنسانية أثرٌ في تنمية ملكة التّقد التي بها يقتدر مجدّد الخطاب الدينيّ على تقويم التّراث ، وتمييز مراتب مقرّرات الأحكام ، بحسب التّوقيت أو الإحكام .

يتطلّب الواقع من مجدّد الخطاب الدينيّ أن يكون على دراية تامّة بالواقع وما يثار فيه من القضايا (الحارقة) التي تشغل بال الإنسان المعاصر وتحظى باهتمامه .

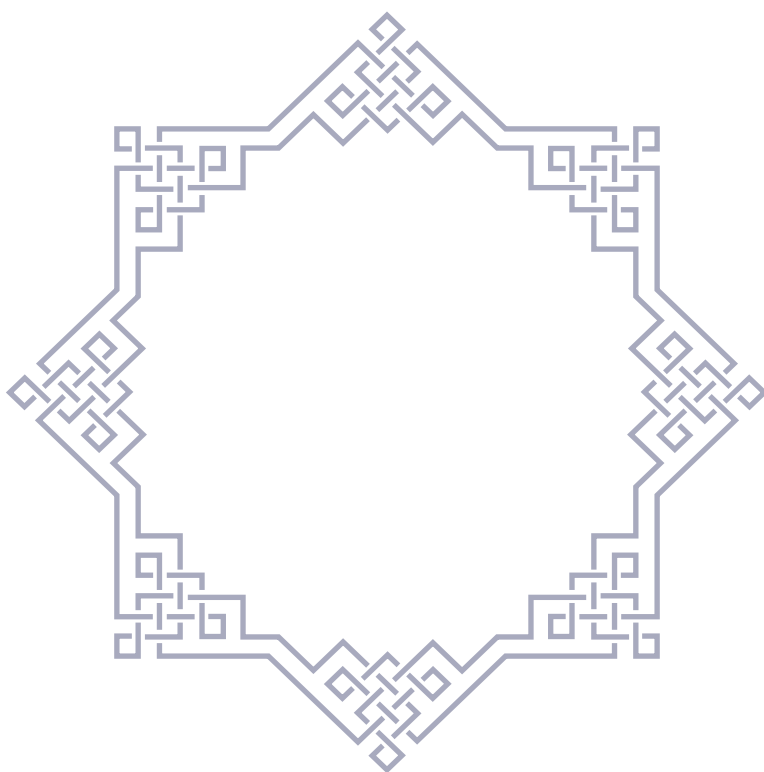
تتوقّف الكفاية التّواصلية المتطلّبة في مجدّد الخطاب الدينيّ على امتلاكه عقلاً تواصلياً كونياً يمهد به سبل الاندماج في مجتمع التعدّدية المفتوح ، ويمكنه من إنتاج خطاب دينيّ (تفاوضي) ، يسهم في بناء (فضاء عامّ) يسع التّاسّ جميعاً على ما بينهم من الاختلافات .

للكفاية التّواصلية أهميّة في مصداقية مجدّد الخطاب الدينيّ ، باعتباره يقدّم صورةً للذّات الجماعيّة ، يربو اهتمامُ (الآخر) بها على التفاته إلى ملفوظ الخطاب .

«التوصيات :

- مواصلةُ البحثِ في موضوع (تجديد الخطابِ الدينيِّ) ، وذلك ب :
- دراسة وتقويم مختلف المشاريع الفكرية التي تعالج موضوع التراث والحداثة ؛ للإفادة منها في صياغة منهجية رصينة للتعامل مع ما تثيره قضايا الواقع من إشكالات .
- مراجعة المقررات والمناهج الدراسية المعتمدة ، وتحيينها في ضوء منهج (تجديد الخطاب الديني المعاصر ومخرجاته) .
- عقد دورات تكوينية لفائدة أطر التربية والتعليم ، قصد تمكينهم من مفاتيح (تجديد الخطاب الديني) حال تعاملهم مع المقررات الدراسية التي تحتاج إلى مراجعة وتحيين .
- إعداد الطلبة وتأهيلهم لمهمة تجديد الخطاب الديني في المستقبل ، حتى يجمعوا بين المعرفة الإنسانية والشرعية على نحو متكامل ، وبين الدراية بالواقع ومتغيراته ، وذلك ما اتجهت إليه عناية جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية ، في برامجها المعتمدة ..
- وهي بذلك تؤسس للدخول في عصرٍ دينيٍّ جديدٍ ..
- والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .







العلوم الإنسانية والضروري من المعرفة الشرعية



الأستاذ الدكتور إبراهيم بورشاشن

عضو هيئة التدريس

مدير مركز الدراسات الفلسفية بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

تساعد العلوم الإنسانية الإنسان المسلم اليوم على التعرف على أشكال وجوده الممكنة وطرائق الحضور على ظهر هذه البسيطة ؛ ليختار عن بصيرة شكل الوجود الممكن الذي يحقق له سعادته الكاملة ، وحياته الطيبة .

وإذا كان الله تعالى لم يتعبّدنا بزغل العلم ، ودعانا في كثير من آياته الكريمات إلى ممارسة التأمل والنظر في ملكوت السماوات والأرض ، فليس ذلك إلا من أجل تحقيق العبادة الحقيقية ، عبادة القرب من الله ، بمعرفته ، من خلال معرفة مصنوعاته ، والتفقه في سننه في الاجتماع البشري ، وهو ما أنفق فيه ابن رشد زهرة عمره ، وقدّم لنا من خلاله درساً تعليمياً وتربوياً بليغاً نافعا في الدنيا والدين في الاقتصار على الضروري من المعرفة الشرعية والانفتاح على المعرفة المتاحة في العصر .

نص المحاضرة :

يشكو كثيرٌ من العارفين بالشأن الإسلامي اليوم من ظاهرة رحيل بعضٍ أو كثيرٍ من المشتغلين بالعلوم العقلية الخالصة ، والتي تدخل تحت ما يسمى بـ «العلوم الحقيقية» ، والتي تمثلها الرياضيات والفيزياء وغيرها من العلوم المطيفة بهما ، إلى مجال العلوم النقلية الوضعية بعبارة ابن خلدون ، فتجد الرجل وقد تخصص في الرياضيات أو في الفيزياء أو في الطب ، عَوَّضَ أن يمضي في تخصصه يُعمِّقه ويبدع فيه بما ينفع أمته ، يزهّد فيه بضروب من الزهد مختلفة ، وينتقل إلى دراسة العلوم السمعية ، والتخصص في فرعٍ من فروعها .

حقاً ، قد لا يكون لهذه الظاهرة أسبابٌ دنيويةٌ تتعلق بالرزق والوجاهة الاجتماعية كما فصل ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب العلم من «إحياء علوم الدين» ، ولكنها ظاهرة تستدعي الوقوف عندها للنظر والتحليل وإبداء الرأي ، ولعل ابن رشد ، في هذا المجال ، يسعف بموقفه من علاقة المعرفة العلمية بالمعرفة الشرعية وضرورة الجمع بينهما ، ليس على غرار الجمع الذي أصّله في كتابه الشهير «فصل المقال» ، والذي أراده ابن رشد اتصال محبةٍ وتصالٍ ، ولكن جمعاً ، أشبه ما يكون ، باتصال يحكمه ترتيب أولويات .

والسؤال الذي نطرحه هاهنا : كيف يضيء فهمنا لعلاقة العلم الشرعي

بالعلم العقلي عند ابن رشد ، هذا الإشكال الذي نثيره هنا ، خاصة أن الرجل ، كان قد تأهّل تأهيلاً بارعاً في العلوم الشرعية ، لكن عوض أن ينصرف إليها بكليّته ، نجده ينفق فترات حياته الزاهرة في متابعة الكتب الفلسفية والعلمية المتاحة في عصره ، فينصرف إلى نصوص أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس وأبقراط ، يُدْمِنُ تأملها وقراءتها بمناهجه الثرية التي ولّدت لنا المختصرات والجوامع وشروحه على المعنى وشروحه على اللفظ ، فضلاً عن مقالات كثيرة كُتِبَتْ على هامش هذه الكتب ، في حين أنّ فقيهنّا الفيلسوف ، كان مُقِلّاً في الكتابة الشرعية .

لكن بأيّ معنى يمكن أن يسهم ابن رشد في بناء علاقة متوازنة بين العلمين ؛ الشرعي والعقلي ، من خلال موقفه هذا من العلاقة المفترضة للعلوم السّمعية بالعلوم العقلية في شخص المسلم بالحقيقة ؟

سأنطلق في معالجة هذه القضية من نصّ لابن رشد في تلخيصه لكتاب أرسطو في الأخلاق يقول فيه :

«ينبغي على كل واحد أن يقدّم الصناعة بتلخيص الأمور الجميلة وتحصيلها ، والزمان إما أن يكون هو المستنبط لأمثال هذه الأشياء بطوله ، وإما أن يكون مساعداً جيداً على ذلك ، ولذلك جاءت الصنائع تتزايد مع طول الزمان ، وذلك أنه وجب على كل واحد من الفاعلين أن يزيد في صناعته ، إذا تهيأ له ما ينقص من الصناعة ، وأن يحفظ ما أتمّه غيره منها ،

ولا ينبغي أن نطلب الاستقصاء في كل شيء نفعله على مثال واحد، لكن ينبغي أن يكون استقصاء الطلب في صناعةٍ بحسب المادة الموضوعة له، وبالمقدار الذي يشاكل تلك الصناعة [...] لئلا يكثر علينا طلب ما يفضل من فعل الصناعة، مما لا يجب أن يفعله آخر ممن ليس له عسرٌ في فعلها» ص 54.

يقدم لنا هذا النص منهجاً في التعامل مع المعرفة العلمية على العموم، وهو منهج يقوم على تلخيص الضروري في الصناعة مما يسمح بتقدم المعرفة العلمية، إما بطلب الجديد المعرفي، أو حفظ الكمال المعرفي في كل علم، أما إذا طلبنا التفصيل في أي معرفة علمية فيجب أن يكون هذا التفصيل بحسب موضوعها، وبحسب القدر الكافي فيها، أما التفصيل في كل صناعة من غير مراعاة المقدار والكفاية العلمية فسيؤدي إلى إنتاج معارف علمية زائدة، لا تكاد تفيد.

استفاد ابن رشد من هذا الدرس الأرسطيّ وقَدَّم منهجاً في حل إشكال علاقة المعرفة الشرعية بالعلوم الإنسانية، والإسهام في نقل المسلم من مرتبة المسلم بالاشتراك إلى مرتبة المسلم بالحقيقة.

أقول «المسلم بالحقيقة» لأن ابن رشد يميزه عن «المسلم باشتراك» وهو الذي يأخذ أمور شريعته على سبيل التقليد، أما المسلم بالحقيقة فهو يتراوح بين مقتصدٍ، يعرف الأحكام الشرعية والعقائد الإيمانية بأدلتها، وبين

مجتهد قادر، فضلاً عن المعرفة بالأدلة، على الاستنباط والاجتهاد والتصحيح، وهو ما مارسه ابن رشد.

وهذا الاحتفاء بالدليل والاستنباط والرجوع إلى الشريعة الأولى لتصحيح الشريعة المتغيرة، والرجوع إلى الفلسفة الأولى لتصحيح الفلسفة المختلطة، والرجوع إلى الفلسفة العملية لتصحيح الفوضى الاجتماعية التي أحدثها من يسميهم «عوام الفقهاء»، الذين يتخذون من اجتهادات شيوخهم أصولاً للاستنباط، و«المشاغبون من المتكلمين» الذين يقدمون العقائد للناس بطرق معتاة، يعسر فهمها، جعل ابن رشد مجتهداً في الفقه والفلسفة على السواء، وذا رؤية شرعية – فلسفية في إصلاح المجتمع، ويُجَرِّئني على أن اعتبر هذا الفقيه – الفيلسوف من مجتهدي القرن السادس، إذا نحن فهمنا من الحديث الشهير «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» [أبو داود/4291] أَنَّ المجتهد يمكن أن يكون أكثر من فقيه واحد، وليس بالضرورة أن ينحصر في واحد، كما رجَّح ذلك كثير من العدول.

قد يقول قائل: كيف يمكن اعتبار ابن رشد مجتهداً من مجتهدي القرن السادس، وهو الرجل الذي عاش في كنف فيلسوف وثني، مثل أرسطو، وبضاعته في الكتابة الشرعية إن لم تكن مزجاءً، فهي قليل لا تُرَشِّحُه لمنصبٍ مثل هذا، فضلاً عن أنه لم يقدم تجديداً معتبراً في الدين؟

ونحن نجيب عن هذه الاعتراضات ، في أفق تأسيس قولٍ يعيد التوازن العلمي المفقود في شخص المسلم ، والتأكيد أنّ ابن رشد إن كان مجدداً فهو مجدّد في المنهج دون أن يعني هذا أنه لم يقدّم تصحيحاً للشرعية ولتنزيلها في المجتمع الأندلسي في القرن السادس الهجري ، حسب ما أدّاه إليه اجتهاده الذي توقّد من غيرته على مآل الشريعة في زمانه . فنقول :

أولاً : إنّ أرسطو ، الذي عرفه ابن رشد ، بل والمسلمون جميعهم ، لم يكن غريباً عن التداول الإسلامي ، ولينظر إلى تلقّي أرسطو عند الكنديّ في رسائله التي نشرها أبو ريّدة ، وعند الفارابي في كتابه المنسوب إليه «الجمع بين رأيي الحكّامين» ، وإلى احتفاء المسلمين بكتاب «أثولوجيا أرسطو» ، وإلى موقف ابن طفيل في مقدمة رسالته الفلسفية ، بل إلى موقف الخليفتين ، المأمون العباسي في حلمه الشهير ، ويوسف بن عبد المؤمن في حرصه على رفع قلق العبارة الأرسطية ، لندرك مدى التلقّي الذي حظي به أرسطو في ثقافتنا الإسلامية كواحد من المسهمين في نشر التّوحيد وتكريس العبادة العقلية ؛ عبادة التفكير والاعتبار ، وهي العبادة الأثيرة عند ابن رشد ، حيث وجدنا ابن رشد ينصرف عن فكرة الإله المعقول عند أرسطو ، رغم وضوحها عنده وتحريرها التحرير الكافي ، إلى فكرة الإله المعبود ، أو على الأقل الجمع بينهما في أفق تحقيق الكمالين ؛ النظريّ والعمليّ في العبادة الخاصة بالحكماء ، عبادة النظر والاعتبار ، والتي يقصر عنها «المسلم باشتراك» .

وعلى هذا المذهب ، فأرسطو لم يكن سوى عارفٍ أوحى الله إليه
بالعلم على مذهب ابن رشد في القول بالوحي الذي يأتي العلماء «الذين هم
ورثة الأنبياء» ، فالله كما يوحى للأنبياء والرسل وكما يوحى للحيوانات ،
يوحي إلى عباده من أولي العلم البراهين لتبكيته المخالفين ، كما يدل عليه
ظاهر قوله تعالى : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: 83] ،
وهي الحجة التي آتاها الله هذا النبي الكريم قبل أن يجيئه الوحي «وذلك
حين رأى الكواكب من غير أن يخبره أحدٌ أن له ربًّا ، فلما أخبره الله أنه
رُبُّه ازداد هدىً على هدىً» كما أكد ذلك الطبري من قبل ، وهو يشرح
آيات المشكاة من سورة النور .

فالوحي هو ظاهرةٌ كونيةٌ إذن ، وهو اسمٌ يقال على سبيل التشكيك .

لكن ما علاقة هذا الأمر بموضوعنا ؟

تتجلى العلاقة في مسألة منهجية وهي أن ابن رشد ، وهو ، الرجل
الرَّيَّان من علوم الشريعة ، لم ينصرف إلى شرح كتب الفقه ، كما صنع
جده مع المدونة والعُتبية ، ولم ينصرف إلى تفسير الكتاب العزيز أو إلى
شرح كتب الحديث ، كما صنع أبوه ، مع سنن النَّسائي ، وكما فعل شيخه
المازريُّ مع صحيح مسلم ؛ وإنما انصرف إلى أرسطو يشرحه ، وأفلاطون
يستلهمه ، وجالينوس وأبقراط الطبييين يُسَعِّفُ بهما ، وبطليموس الفلكي
يتأَمَّل من خلال كتابه «المجسطي» ، المفقود في أصله العربي ، ملكوت

السّماوات والأرض ، كما انصرف من قبل إلى شراح أرسطو وفلاسفة الإسلام يتتلمذ عليهم قبل أن يصحّح مواقفهم الفلسفية ، كما زعم .

قد يثير هذا الموقف كثيراً من العجب عند الدارس الرشدي إذا هو لم يربط هذا الصّنيع بالشّخصية الإسلامية العميقة لابن رشد ، وهو ما لم يتح لبعض من ظلّ خارج المتن الرشدي ويلقي عليه أحكاماً جاهزةً ، حتى إنّ منهم من شكّك في نسبة كتاب البداية إليه ، واعتبر الآخر الممارسة الفقهية لابن رشد ضرباً من التكتيك الاجتماعي وبحثاً عن الوجهة الاجتماعية ليس غير ، بل أنّهم بضرب من الانفصام . ونفى البعض الآخر أيّ صلة بين الشخصية الفلسفية والشخصية العلمية — الفلسفية لابن رشد ، متأثراً بالموقف العلماني من ابن رشد ، فتضاربت الآراء حول رجل يُراد نزغ فضيلة الممارسة الفقهية عنه ، واتهامه بتقليد أرسطو ، وكأنّ الرجل لم يحرر أدلّة ، ولا مارس تعليلاً ، وإنما ظلّ أمام أرسطو مذعناً لأقواله ، يتقبلها بغير دليل ، كما هو عادة المقلدين في حضرة شيوخهم . بل حرص البعض أن يعتبر عكوف ابن رشد على كتب أرسطو ، وقبوله بكثير من أقاويله المخالفة لظواهر الشريعة ، دليلاً قوياً على كونه مشائياً مبتدعاً ، لا حنيفاً مسلماً .

وقد شوّش هذا التصور عن ابن رشد أذهان الدارسين ، فعاقهم عن رؤية إسهامه الطريف في التجديد الشرعي والفلسفي على السواء .

والفرضية التي نقدمها هاهنا لفهم صنيع ابن رشد المنهجي ، وهو الصنيع الذي نرى أهمية استلزامه في وقتنا الراهن ، هو أن ابن رشد كان منفتحاً على الفكر الفلسفي والعلمي ، ومنخرطاً في قضايا المعرفة العقلية المتاحة في عصره ، وفي نفس الوقت كان يدعو إلى الاقتصار في المعرفة الشرعية على الضروري منها ، أو بعبارة القدماء ، على ما لا يسع المسلم جهله .

لا بد من القول أولاً : إنَّ ابن رشد قد قام بعملٍ فلسفيٍّ خطيرٍ القدر وهو أنه أدخل المسلمين ، بشروحه على أرسطو ، إلى مجال الفكر النظري ، الذي سيتبناه الغرب ، ويكون السبب الأساس لتطوره المعرفي والعلمي حتى أوقفه على باب حدائته الفلسفية والعلمية ، وقد كان ابن رشد يرجو شيئاً من ذلك لأمته ؛ لذا وسَّع قاعدة هرمه فلسفياً ، من خلال مفهوم الكمال ، وضيق قاعدته شرعياً من خلال مفهوم الضروري ، فما فائدة الاقتصار على الضروري في المعرفة الشرعية ؟

أولاً : يمكنُ الضروري من المعرفة الشرعية المسلم من حيازة الفقه في الدين الذي لا يسعه جهله ؛ لتحقيق معنى العبادة التي وُكِّل بها على ظهر البسيطة ، ويحوَّل الاقتصارُ على الضروري دور الطالب ، والأسرُّ الذي يُطوَّق العلم الشرعيُّ النقليُّ المشتغلين به ، ويصرفُهم عن الانفتاح عن العصر ، فيُذهلُهم عن العلوم الإنسانية ، بعبارة الكندي القديمة ، أي : العلم والفلسفة ، والعلوم الإنسانية بمفهومنا المعاصر ، أي : علوم الإنسان التي

استقر عليها أمر المجتمع العلمي على الأقل منذ القرن التاسع عشر وما بعده .
وأقصد بها ما يسمى أيضاً بـ «العلوم الاجتماعية» ، من علم نفس ،
وعلم اجتماع ، وعلم تاريخ ، وأنثربولوجيا وإثنولوجيا ، وعلم آثار ، وغيرها
من العلوم التي أصبحت ضرورية لتنزيل الأحكام الشرعية وتحقيق مناطها .

ثانياً : يحرر الاختصار على الضروري من التقليد الذي يَسِمُ كثيراً من
الفقهاء ، كما يحرر من الاجترار الفقهي الذي نلاحظه في كثير من الكتابات
الفقهية التي ينخرط فيها أصحابها من أجل الكتابة فقط ، دون مراعاة
مادة العلم ولا القدر الكافي في الإحاطة بكتلياته ، كما نبّه على ذلك النصّ
السابق ، ودون الاحتفال بتحرير إشكال أو الإجابة عن تساؤلاتٍ محيرة ،
أو تقديم فرضياتٍ تُغني البحث وتفتح آفاقاً للبحث العلمي .

ثالثاً : يُحرر الاختصار على الضروري ، والانفتاح على الواقع من خلال
العلم والفلسفة ، وبخاصة العلوم الإنسانية ، من الغربة عن الواقع الذي
أصبح عدوّاً في أذهان البعض ، وجاهليةً في أذهان آخرين ، وَعَوَضَ فَهْمُ
آلياته وسُننه التي جرت في التاريخ الإنساني والتي نبّه عليها الكتاب العزيز
في قوله تعالى : ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾ [آل عمران: 137] ، والتي تساعد
العلوم الإنسانية على فهم قوانينها من أجل حركة رشيدٍ وحكمةٍ في الواقع ..
انصرف الكثير إلى شَهْرِ سلاح الخصومة في وجه الواقع ، فَعَرَكَهُمْ ، وَهُمْ
لجهلهم بالسنن والقوانين الاجتماعية ، مُنْدهِشُونَ .

رابعاً : لقد انتبه المسلمون ، منذ أواخر القرن التاسع عشر ، إلى أهمية المقاصد في انفتاح العقل الفقهي على الواقع ، والإسهام في فهم وحلّ المشكلات المعاصرة ، ولكنَّ عدم التعاضد المتين بين المقاصد والعلوم الإنسانية أفقرَ العقل الفقهيَّ وحرَمَهُ البوصلةَ ، وقد كان بإمكان ابن رشدٍ أن يصبح قدوةً في هذا المجال ، لولا ضيقُ العقلِ الفقهيِّ بالفلسفة والعلم ، فقد اعتنى هذا الفقيه — الفيلسوفُ بالمقاصدِ ، واحتلَّ هذا المفهومُ أهميةً كبرى في مشروعه الفقهي والفلسفي ، فاعتبر أن مقصد الشرع ومقصد الفلسفة سواءً ، واعتبر مقصد الشرع نافعاً في تحقيق الكمال العمليِّ في حين أن مقصد الفلسفة نافعٌ في تحقيق الكمال النظريِّ ، وهذا الكمال الأخير هو ما تحقَّقه العلوم الإنسانية ، كما أنَّ هذه العلوم تُسهم في تحقيق المقاصد الشرعية المعتمدة .

إنَّ الإنسان لم يُخلَق ليتتبع التفاصيل والجزئيات اللامتناهية للمعرفة الفقهية ، ولم يُخلَق ليملاً وقته في كتابة ما كاد القول فيه أن يُحكَم ، فيصبح قوله أو كتابته فضلاً أو جهلاً أو شرارةً ، ولم يُخلَق ليكتب ما لا ينفع في النظر والعمل ، وإنما خُلِق ليحقق العبادة الحقيقية وهي معرفةُ الله ، وتحقيقُ المجتمع السليم الذي تنتظم فيه هذه العبادة ، وهذا لا يتمُّ على أبلغ تمامٍ دون علمٍ ولا فلسفةٍ ولا ارتياضٍ في حقول العلوم الإنسانية لمعرفة سنن الله في الأفراد والمجتمعات .

ولعلَّ ابن رشدٍ وجد ما يعضد موقفه الفلسفيَّ هذا في كتابٍ كان

يستظهره عن ظهر قلبٍ ، وهو كتاب الموطأ للإمام مالك الذي قدّم الضروريّ من المعرفة الفقهية رغم كثرة ما صحّ عند الإمام من أحاديث وأقاويل ، لكنه آثر منها ما يفيد في تحقيق العبودية ، وظلّ يراجع كتابه طوال حياته على هذا المقصد السليم .

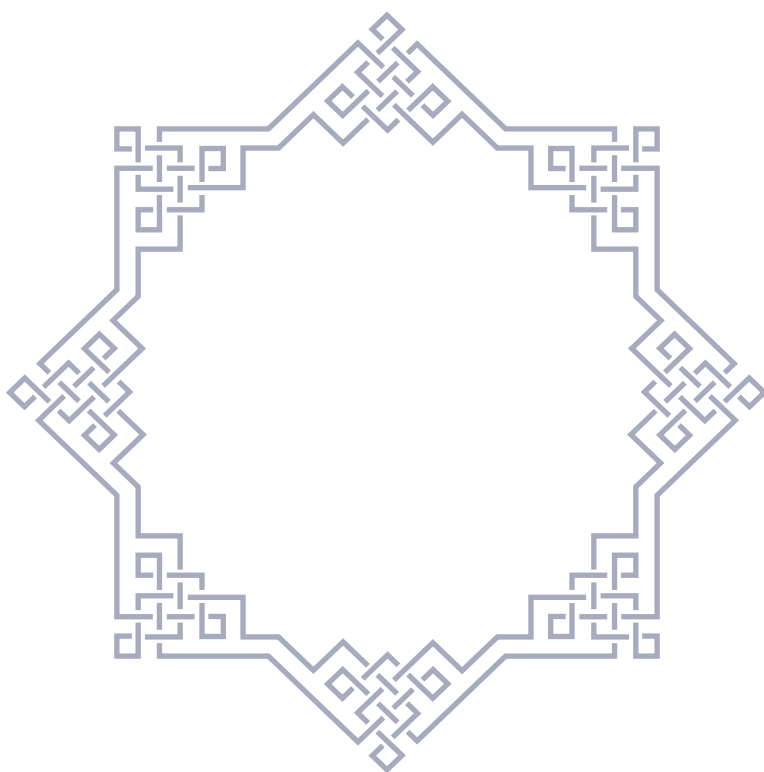
لقد نبّه ابن رشدٍ قديماً إلى أهمية النظر الفلسفي في تحقيق العبادة الحقيقية ، وهي العبادة التي تبدأ عنده بمعرفة الله تعالى ، وهذه المعرفة لا تتحقق إلا بمعرفة مصنوعاته ، ثم إن ابن رشدٍ لا يرى سيرة المتوحّد ، بل يذهب مذهب أرسطو في السيرة الاجتماعية للإنسان ، فكان لا بد من مراعاة نوااميس المجتمع ، ولما كان أرسطو قد كتب متناً علمياً يُعرّفنا فيه بهذه المصنوعات ، وكتب ، وأستاذة أفلاطون ، نصوصاً يُعرّفان بها بطبيعة السيرة الإنسانية في المجتمع ، ويهديان إلى أفضلها ، كانت قراءة نصوصهما ، فهماً واختصاراً وتلخيصاً وشرحاً ، من أقرب القربات إلى الله تعالى ، ومن أفضل السبل الموصلة للكيفية التي يتم بها تحقيق المجتمع الفاضل ، وليس هناك أفضل من هذا مما تنقطع له الأعمار ، ولعلّ هذا هو السرّ الخفي وراء عِشق ابن رشدٍ لأرسطو بخاصة ، ولل فلسفة بعامة ، وقد عبّر عن ذلك صراحةً في أحد نصوصه النادرة في أهمّ كتابٍ فلسفيّ له وهو «شرح ما بعد الطبيعة» .

إنّ علاقة ابن رشدٍ الفقيه بأرسطو الفيلسوف ، لم تتوطّد ، إلا لأنّ

أرسطو قد حقق الكمال النظريّ والعمليّ للفقيه — الفيلسوف ، وهو درسُ تربويّ وتعليميّ يتخطّى عصر ابن رشدٍ في تحقيق الضروريّ من المعرفة الشرعية ، والانصراف إلى المعرفة المتاحة لنا في عصرنا ؛ لأنها الكفيلة بأن تُعرِّفنا بالسنن الكونية سواء تعلّقت بالسنن التي ينتظم بها الكون ، أو التي تنتظم بها النفس الإنسانية والسلوك البشري ، أو التي تنتظم بها المجتمعات والثقافات ، أو انتظم بها الماضي القريبُ والبعيدُ ، أو تعلّقت بطبيعة اللغة ، أهمّ خاصية إنسانية على الإطلاق .

تساعد العلوم الإنسانية الإنسان المسلم اليوم على التعرف على أشكال وجوده الممكنة وطرائق الحضور على ظهر هذه البسيطة ؛ ليختار عن بصيرة شكل الوجود الممكن الذي يحقق له سعادته الكاملة ، وحياته الطيبة .

وإذا كان الله تعالى لم يتعبّدنا برَغَل العلم ، ودعانا في كثير من آياته الكريمات إلى ممارسة التأمل والنظر في ملكوت السماوات والأرض ، فليس ذلك إلا من أجل تحقيق العبادة الحقيقية ، عبادة القُرب من الله ، بمعرفته ، من خلال معرفة مصنوعاته ، والتفقه في سننه في الاجتماع البشري ، وهو ما أنفق فيه ابن رشد زهرة عمره ، وقَدّم لنا من خلاله درساً تعليمياً وتربوياً بليغاً نافعا في الدنيا والدين .



تجديد الخطاب الديني مفارقة يملixa ومفارقة التوحيد

الأستاذ الدكتور محمد الشيخ

عضو هيئة التدريس بجامعة الحسن الثاني-المملكة المغربية

« مفارقة يملixa :

في القرن الرابع الهجري زار فقيه أندلسي بغداد - وكانت آنذاك عاصمة العالم ، كأني بها نيويورك زماننا ، بهذا تَشِي هي بأعلى ما بلغت الحضارة الإنسانية في ذلك الزمان - ولَمَّا عاد تحلَّق به الكثير من أهل بلده يسألونه عن أن يحدثهم عن عاصمة الحضارة البشرية ومما كانوا سألوه عنه «مجالس علم الكلام» التي كانت أنبأؤها وماجرياتها قد تناهت إلى أسماعهم ، لكنهم أرادوا التخبُّر اليقين عنها . نترك الذي أورد القصة يحكي عن هذه الواقعة .

فقد ذكر صاحب كتاب جذوة المقتبس في ترجمة أبي عمر بن سعدي ما يلي : «سمعت أبا عبد الله محمد بن الفرج بن عبد الله ، الولي الأنصاري ، يقول : سمعت أبا محمد بن عبد الله ابن أبي زيد يسأل أبا عمر أحمد بن

محمد بن سعدي المالكي ، عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق ، وكان أبو عمر دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري ، فقال له يوماً : هل حضرت مجالس أهل الكلام ؟ فقال : بلى ، حضرتهم مرّتين ، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها . فقال له أبو محمد : ولم ؟ فقال : أما أول مجلس حضرته فرأيتُه مجلساً قد جمع الفرقَ كلّها : المسلمين من أهل السنة والبدعة ، والكفار من المجوس ، والدهرية ، والزنادقة ، واليهود ، والنصارى ، وسائر أجناس الكفر . ولكلّ فرقةٍ رئيسٌ يتكلم على مذهبه ، ويجادل عنه . فإذا جاء رئيسٌ من أي فرقةٍ كان ، قامت الجماعة إليه قياماً على أقدامهم حتى يجلس ، فيجلسون بجلوسه . فإذا غصّ المجلس بأهله ، ورأوا أنه لم يبقَ لهم أحدٌ ينتظرونه ، قال قائلٌ من الكفار : قد اجتمعتم للمناظرة ، فلا يحتجّ علينا المسلمون بكتابهم ، ولا بقول نبيهم ، فإننا لا نصدق بذلك ولا نُقرُّ به ، وإنما نتناظر بـجَجِ العقل ، وما يحتمله النظر والقياس ، فيقولون : نعم ، لك ذلك . قال أبو عمر : فلما سمعت ذلك لم أَعُدْ إلى ذلك المجلس ، ثم قيل لي : ثمّ مجلسٌ آخرٌ للكلام ، فذهبتُ إليه ، فوجدتهم مثل سيرة أصحابهم سواءً ، فقطعت مجالس أهل الكلام ، فلم أعد إليها . فقال أبو محمد بن أبي زيد : ورضي المسلمون بهذا من الفعل والقول ؟ قال أبو عمر : هذا الذي شاهدته منهم .

الحق أن حال الفقيه الأندلسي هنا كحال الكثير من فقهاء زماننا هذا ، بل لربما يكون حال هؤلاء أمرّاً وأشدّ : ما زالوا يخاطبون أناس اليوم

كانهم ما خبروا هم تطوُّراتِ عالَمنا هذا ، بل كأنهم رقدوا رقدةً أهلِ الكهف .
وقد بدا الأمر أشبه شيءٍ يكون يملخوا مع كلبه - في مسرحية «أهل
الكهف» لتوفيق الحكيم - وها هو يملخوا - رمز الكثير من المخاطبين
الدينين اليوم - رفضَ أهل المدينة أن يبيعوه طعاماً ، لقاءَ عملةٍ قديمةٍ كان
يحملها معه منذ أن نام في الكهف قبل عدة قرون ! ...

والحال أنه تقوم أغلب الخطابات الدينية - على تباينٍ فيما بينها - على
ضربٍ من «النسيان المزدوج» : نسيان الوجه المضيء للقمر الممثل في تراثنا
الأنواري (في نماذجه المنسية) ، وعلى نسيانٍ أو تناسي واقع الحال الذي شهد
على تغير جذريٍّ كانت وراءه عواملٌ سنذكرُ بعضها في ما يلي .

فأما التقليد المنسيُّ من تراثنا الإسلامي ، فهو تقليدٌ مدرسةٍ أهمُّ
أعلامها ابنُ يونس والجصاص والأربلي وابن هود والجزري والظهير ...

أكتفي هنا بإيراد هذه النماذج :

ذكر ابن خلكان الفقيه الشافعي كمال الدين بن يونس فقال : «وكان
جماعة من الطائفة الحنفية يشتغلون عليه بمذهبهم ، ويحلُّ لهم مسائل
«الجامع الأكبر» [معتمد في الفقه الحنفي ألفه الفقيه الكرخي في القرن
الرابع الهجري] أحسنَ حلٍّ مع ما هي عليه من الإشكال المشهور ... وكان
أهل الذمة يقرؤون عليه التوراة والإنجيل ، ويشرح لهم هذين الكتابين

شرحاً يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحهما لهم مثله (...) . غير أنه لما ذكر الياضي ابن يونس وكونه : « كان أهل الزمة يقرؤون عليه التوراة والإنجيل ويشرح هذين الكتابين لهم شرحاً يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحهما لهم مثله » علّق على ذلك بالقول : « قلت : هكذا ذُكر عنه ، ومثل هذا معلوم أنه حرام وباطل . وذلك لوجوه :

أحدها : إقراء كتبٍ منسوخة ومُبدلةٍ باطلٍ حكمها لا يصح العمل بها .

والثاني : مؤانسةٌ لأعداء الله ومجانسةٌ لهم مع وجوب مقاطعتهم والبغض لهم .

والثالث : إغراؤه لهم على الاشتغال والعمل بما فيها ، وقد نصّ أئمتنا على أنها تُتلفُ » .

ولا ننسى أن هذا رأي رجلٍ صوفيٍّ اكتوى هو نفسه بنار التكفير . وقصته معروفة . فتأمل ! وقس على ذلك ما كان يفعله شيخ الزهاد الجصاص الذي ذكره الذهبي فقال : « وكان يقرأ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور ويعرف تفسيرها فيما قيل » .

ومثل ما يحكى عن العز الضير ابن بجا الأربلي العالم اللغوي المتمكن من علوم الأوائل ، الذي حكى عنه ابن العماد فقال ناقلًا عن الذهبي : « كان بصيراً بالعربية ، رأساً في العقلية ، كان يقرئ المسلمين والزمان بمزله ،

وله حرمةٌ وهيبةٌ». وقال غيره : «وكان الناس يقرؤون عليه علم الأوائل ، وتردّد إليه أهل الملل جميعها ، مسلمها ومبتدعها ، والشيعه ، واليهود ، والنصارى ، والسامرة ، وكان ذكياً ، وضيحاً ، أديباً ، فاضلاً» .

وتلقاه ما يحكى عن الحكيم الزاهد ابن هود من أن اليهود [- وهو المسلم -] كانوا يشتغلون عليه في كتاب الدلالة [دلالة الحائرين] وهو مصنّف في أصول دينهم [العقدية والكلامية] للريس موسى [يعني الحكيم والطبيب اليهودي موسى بن ميمون] .

ونظيره ما أورده السيوطي في بغيته في ترجمة محمد بن يوسف الجزري من أنه : «كان حسن الصورة مليح الشكل ، حلو العبارة كريم الأخلاق ، ساعياً في حوائج الناس ، وأنه نصّب نفسه للإقراء ، فقرأ عليه المسلمون واليهود والنصارى» .

وما قاله ياقوت الحموي عن الحسن بن الخطير - المعروف باسم الظهير - فقد ذكر أنه : «كان عارفاً باللغة العبرانية ، وينظر أهلها بها ، حتى لقد سمعت بعض رؤساء اليهود يقول له : لو حُلِّفْتُ أن سيدنا كان حبراً من أحبار اليهود لحلفت ، فإنه لا يعرف هذه النصوص بالعبرانية إلا من تدرب بهذه اللغة» .

إذا ما نحن تدبّرنا هذه الوجوه المضيئة من تراثنا العربي الإسلامي ، ونظرنا في حال ما يطغى على خطابنا الديني اليوم ، أدركنا أننا بتنا نعاني من

«مفارقة يملئها» بالنظر إلى جهل الكثير من أصحاب هذا الخطاب بما حدث في العالم من تعدّدٍ ، وما طرأ عليه من تطور وتنوع .

« مفارقة التوحيدي :

ومنطلق في هذا الحديث ما أسميه - بلغة الفلاسفة - باسم «مفارقة التوحيدي» .

وهي المفارقة التي أوجزها في ما يلي :

من شأن من يجول جولةً ذهنيةً في العالم العربي ، أن يلاحظ أن ثمة قنواتٍ عامةً وخاصةً ، ومجالاتٍ ، وغيرها من وسائط الاتصال الحديثة ، تعجُّ بالخطابات الدينية بمختلف لويناتها .

والمخاطب فيها : مُفَتٍّ ، مرشد ، واعظ ، دَاعٍ ، عالم ... بعضهم ما زال يرددُ أشكال الخطاب الديني التقليدي - من فتوى ، وموعظة ، وترغيب وترهيب ... - ومنهم من تسربل بـ «علوم حديثة» : الاستشارة النفسية ، الاستشارة الأسرية ، Coaching ؛ وذلك بحيث يلاحظ أن تجديد الخطاب الديني لربما مَسَّ الشكل دون أن ينفذ إلى المحتوى ...

والحال أنه تقدم هذه الخطابات كلاماً كثيراً في التقوى وخشية الله ومكارم الأخلاق .

وأكثر من هذا ، يكاد في كل مسلم يسكنُ واعظُ ناصحٌ قائلٌ للخير

دالٌّ عليه . يحمل بعضهم خطاباً دينياً «معتدلاً» ، ويروج بعضهم الآخر خطاباً «متطرفاً» «متشدداً» يُبدِّع مَنْ شاء ، ويُفسِّق مَنْ أراد ، ويُضللُّ مَنْ رغب عنه ، ويُجهِّل مَنْ تقصَّده ، بل وحتى أحياناً يُكفِّر مَنْ باينَه ...

تِلَقَاءَ هذا الخطاب ، ثمة واقع لا يرتفع ، وهو واقع يُقرُّ به كل منصفٍ : واقع التردي القيمي في العالم العربي الإسلامي : غشٌّ في المعاملات ، وعدمُ أمانةٍ في التجارات ، ومداهنةٌ في الخطابات ، ومصانعةٌ في الواجبات ...
وها نحن أولياءُ ما أسميه «مفارقة التوحيدي» .

وهي المفارقة التي أفاد منها الغرب فيما بعد ، متمثلاً في ما نبَّه عليه - بعد مضي أزيد من سبعة عشر قرناً- الفيلسوف الألماني كانط : انفصام الدين عن الأخلاق .

إذ كان قد استنتج كانط أن «الأخلاق» عن «الدين» بمعزل . وذلك بحيث إنه كم من متدينٍ لا أخلاق له ، وكم من غير متدينٍ ذو خلق ، واجتماع التخلق والتدين في إنسان واحدٍ لا يعني عدم إمكان الفصل بينهما .

أما مَنْ يحتاج إلى كائنٍ أسمى - أساس ديني - حتى يكون هو على خُلُقٍ ، فإنَّ فيه ، حسب كانط ، ما يشي عن فسادٍ أخلاقيٍّ في طبعه متأصلٍ فيه ، وإنه لكما يصفه كانط «شخص مبتئس» ذاك الذي لكي يكون على خُلُقٍ ؛ وذلك بأن يشهد على حقٍّ ، مثلاً ، أو أن يعيد حقاً إلى صاحبه ، فإنه يلزمه أن يؤمن بالدين ضرورةً .

وكان قبله أبو حيان التوحيدي قد لاحظ في أسئلته إلى مسكويه المفارقة الرهيبة التالية : «مَا الَّذِي حَرَّكَ الزنديق والدهري على الخَيْرِ ، وإيثارِ الْجَمِيلِ ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ ، ومواصلة البرِّ وَرَحْمَةِ المبتلى ، ومَعُونَةِ الصَّريخِ ، ومَعُوذَةِ الملتجئِ إِلَيْهِ ، والشاكي بَيْنَ يَدَيْهِ ؟ هَذَا وَهُوَ لَا يَرْجُو ثَوَابًا ، وَلَا يَنْتَظِرُ مَأْبًا ، وَلَا يَخَافُ حَسَابًا ؟ ! أَتَرَى البَاعِثَ عَلَى هَذِهِ الْأَخْلَاقِ الشَّرِيفَةِ ، والخصال المحمودَةِ ، رَغْبَتُهُ فِي الشُّكْرِ ، وتَبَرُّؤُهُ مِنَ القَرَفِ ، وخَوْفُهُ مِنَ السَّيْفِ ؟ قد يفعل هَذِهِ فِي الْأَوْقَاتِ لَا يُظَنُّ بِهِ التَّوَقُّي ، وَلَا اجْتِلَابُ الشُّكْرِ ؟ ما ذاك إِلَّا لُحْفِيَّةٌ فِي النَفْسِ ، وَسِرٌّ مَعَ الْعَقْلِ » .

أين نحن من كلام الراغب الأصفهاني ؟

معروفٌ هو منذ اليونان أن الإنسان لا يكون إنساناً اللَّهُمَّ إِلَّا بِالْعَقْلِ .
والثاني مستجدٌ في فكر الإسلام - وهو أن «الإنسان لا يكون إنساناً إِلَّا بِالدين» حسب ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني .
وأنه : «ما لم يكن [الإنسان] عارفاً برسوم العبادة ومتخصصاً بها لا يكون إنساناً» .

فإن هو اعترض على الراغب الأصفهاني معترضٌ : بحسب ما ذكرت ، فإنه لا يصح أن يقال للكافر «إنسان» .

أجاب : «إننا لم نقل إننا لا نسمي الكافر إنساناً على تعارف الكافة ، بل قلنا : قضية العقل والشرع تقتضي أن لا يسمى به إلا مجازاً ما لم يوجد منه

الفعل المختص به . ثم إن سمي به على سبيل تعارف العامة فليس ذلك بمنكر ، فكثير من الأسماء تستعمل على وجه فيبين الشرع أن ليس استعمالها على ما استعملوه ؛ مثال ذلك أن الناس يعتبرون الغنى غنى المال ، ويعتبره الشرع غنى النفس ؛ فبالمثل يعتبر الناس الإنسان الصورة ويعتبره الشرع الجوهر .

وما كان هذا الجوهر العقل وحده ، بل هو بالأولى العقل المؤيد بالشرع ؛ أي : التعبد .

تأسيساً عليه ، يتحدد الإنسان ، جوهرياً ، بالتدين الذي ليس هو شيئاً آخر سوى التعبد .

وعلى ضوئه يتحدد معنى «الإنسانية» : «الإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق ، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية ، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً ودون الحيوان» .

وهكذا ، قديماً اعتُقد أن من لا دين له لا خلق له ، واليوم يُكاد يُشكك في هذا الأمر : كم من متدين غير متخلق ، وكم من غير متدين متخلق ، تبقى استثناءات عديدة : كم من متدين متخلق ، وكم من غير متدين غير متخلق . ونحن لا نقطع في هذا الكلام وإنما نستثني .

تلقاء واقع الحال هذا ، ما طبيعة الخطابات الدينية السائدة اليوم ؟

« إقبال وإدبار »

عديدة هي تلك الخطابات ، لكن الغالب عليها يمكن ملاحظته على النحو التالي :

أ- ثمة إدبار للخطاب الجدلي - المجادلة الدينية - ضد المخالف في الملة - اليهودي والمسيحي بالأولى - وحال هذا الخطاب حال مفارقٍ .

أغلب أنواع هذا الخطاب ، كما كان شأن خطاب يملخوا ، لا زال يجادل في الدين جدالاً كونياً ضد من يعتبرهم « كفاراً » - من نصارى ويهود وسائر الأديان غير الإسلام - وذلك بما كان قد حُفظ في متون قديمة كانت تنقصها المعرفة بهذه الأديان : إذ لا زالت نصوص القدامى ، في وجهها المظلم لا المضيء ، تسكن جدليّاتنا الدينية وتطفح على وجه السطح مهما حاولنا كبتها ...

والحال أن أغلب هؤلاء المخاطبين الدينيين لا علم لهم بفلسفة الدين ولا باللاهوت الفلسفي ولا بالدين المقارن ولا بتاريخ الأديان ولا بالتأويلات ...

ب- وثمة « إقبال » على ما أسميه باسم « طراز الخطاب الديني الكلاسيكي » : خطاب الترغيب والترهيب ، وما زال يفعل هو حتى تحوّلت « الجنة » و « النار » ، حسب عبارة الفيلسوف الألماني نيتشه ، إلى « أداتي تعذيب » ...

وتتمثل حدود هذا الخطاب في أنه على الرغم من أن الترهيب والترغيب
التيّتان خطابيتان في كل خطاب ديني عبر الزمن ، إلا أن طغيان هذا الخطاب
من شأنه أن يبدو لإنسان مسلم معاصر صارت شروط حياتِه جهنميةً أمراً
مُشكِلاً ؛ ومن ثمة فإن المبالغة في استثارة الجمهور استثارةً شديدةً واستذرارِ
عطفه أو التعويل على تخوفه ...

قد تؤدي إلى ردة فعلٍ عنيفةٍ : موجةُ الإلحاد التي تجتاح العالم العربي
الإسلامي شاهدةٌ على ذلك ...

ج- الطراز الحديث : خطاب الإعجاز العلمي في القرآن .

قد يُعتقد أن هذا الخطاب جديدٌ ، نشأ مع ثورة العلم الحديث وتعرّف
المسلمين إلى نتائج هذه الثورة . لكنه في واقع الحال خطابٌ قديمٌ ؛
وذلك بمعنيين :

قديم أولاً ؛ بمعنى أنه سبق له أن وُجد في التراث العربي الإسلامي :
كتب عجائب الخلق (مثلاً الجاحظ ، الغزالي ، المناوي ...) ، فضلاً عما
انبثّ في ثنايا كتب التراث ... ، لكن ههنا يجدر الإدلاء بملاحظة : أغلبُ
هذه الكتب وتلك الشذرات لم يكتبها علماء عربٌ أو مسلمون - بالمعنى
الاصطلاحي الحالي للفظ «عالم» - وإنما كتبها فقهاء بالأولى (الغزالي نموذجاً) .

أما علماء الإسلام - ولناخذ كتابين نموذجيين من كتب العلم العربي

ينتميان إلى تقليد ما سمي «كتب التشكيك» أو تقليد «كتب الشكوك» :
الشكوك على جالينوس (الرازي) ، والشكوك على بطليموس (ابن الهيثم)
قد ناقشا فيه علماء اليونان دون أدنى عقدة نقص ، ودونما إشارة إلى أي
حديث أو آية ...

وهذا نادراً ما كان يحدث في كتب القدماء التي كانت عادةً ما تُطرزُ
بالآيات والأحاديث ؛ بما في ذلك كتب الأدب ...

وقديم ثانياً ؛ بالقياس إلى الغرب ؛ إذ شهدت الثورة العلمية الحديثة
- بدءاً من القرن 17 - على ميلاد ضربٍ من الكتب ألّفها ربانيون يهود
وقساوسة مسيحيون عن الإعجاز العلمي في التوراة والإنجيل .

وهي بالعشرات ، لكنها تكاد تختفي اليوم ... وما تبقى - لا سيما في
مجال البيولوجيا - نصوص يكتبها علماء متدينون وليسوا بالأولى دعاةً
ووعاظاً ... وإذا ما كتبوها ؛ فإنه لا يكاد ينتبه إليها أحدٌ ، بينما في العالم
العربي والإسلامي بات الأمر بالضد ؛ إذ تلقى هذه الكتب الإقبال أكثر مما
تلقاه كتب العلم نفسه ...

وبالجملة ، من شأن قرن الخطاب الديني بالعلم أن يكون مفسداً
للعلم والدين معاً :

من جهة أولى ؛ على وِزان العبارة اللاتينية المسكوكة في العصر الوسيط :

الفلسفة خادمةٌ للآهوت *Philosophia ancilla theologiae* يمكن أن
نَعُدَّ العبارة التالية التي تناسب وضعنا اليوم : العلم خادم للدين *Sciencia*
ancilla religio .

وفي هذا الأمر عودة بالعلم القهقري إلى ما قبل الثورة العلمية الحديثة .
ومن جهة أخرى ، ما عاد ممكناً اليوم الرّجُّ بالإطلاقة الدينية - لا
حقّ إلا ما ورد في الدين - في مقايضة مع النسبية العلمية الدائمة التغير
والتقلب والتي لا تستقر على حال ...

والحل كان قد طرحه الحكيم المحدث اسبينوزا الذي عاش على أعتاب
الحداثة ، وهو الحلُّ الذي كان يتمثل في القول بأن الكتاب المقدس - الذي
هو معرفة وحيانية [=عن طريق الوحي] - ما كان هو كتاباً في العلم [المعرفة
العلمية] - هذا الذي هو معرفة عن طريق النور الطبيعي [=العقل] - ولا
ينبغي له ، وما كان هو موسوعة علمية ، وإنما هو كتاب هداية - كتاب
يمكن إجماله في دعوتين : دعوة إلى «العدل» ، ودعوة إلى «الإحسان» .

فلا ننتظر ، والحال هذه ، أن نجد فيه نظريات علمية ؛ وإلا صيرناه
يتصادم مع حقائق العلم : مثال ذلك ما ذكرته التوراة عن النبي يوشع من
أنه طلب من الرب أن يوقف له الشمس حتى يدخل قرية ؛ علماً أن هذه
«المعجزة» مبنية على افتراض صحة النظام الفلكي القديم [مركزية الأرض
Géocentrisme] ومخالفة للنظام الفلكي الجديد [مركزية الشمس

Héliocentrisme]. فلو حدثت هذه المعجزة لكان الربُّ أوقف حركة الأرض لا حركة الشمس ! وفي هذا مناقضةٌ للعلم . ومما يلزم عن هذا الأمر أنه : «لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره . أما فيما عدا ذلك ، فيستطيع كلُّ فردٍ أن يؤمن بما يشاء بحرية تامة» .

بعد هاتين المقدمتين حول حال الخطاب الديني من خلال مفارقتين : مفارقة يملخوا ومفارقة التوحيد ، وما لزم عنهما من تشخيص لواقع الخطاب الديني في العالم العربي والإسلامي اليوم ، ننظر في الخطاب الديني ومآله .

ومنطلقنا في ذلك أن لا خطاب ديني من غير «مُخاطَب» و«مُخاطَب» و«خطاب» .

وأن بؤرة الخطاب تتمثل في المخاطب . ومن ثمة نَقَسِم قولنا في أمر الخطاب الديني وتجديده إلى ثلاث لحظات :

١. حىثيات المخاطب

بات يتَّسم واقع «المخاطب» اليوم بسمَتَين أساسيتَين : سمة «التعدد» ، وسمة «التنوع» .

من جهة أولى ، بات «التعدد» «واقعةً» فى المجتمعات الحديثة .

وقد نبه فلاسفة السياسة والاجتماع المعاصرون إلى «واقعة» التعدد هذه . وما عاد الأمر يتعلق بالحديث عن أقليات ضد ديكتاتورية الأغلبية - حسب عبارة جون ستوارت مل - وإنما صار يتعلق بواقعة متأصلة فى المجتمعات الحديثة .

ومن جهة ثانية ، ثمة واقعة «التنوع» ؛ أعنى تنوع الخطابات لا فقط بتنوع أنواع المخاطبين ، كما كان الحال عليه فى القديم ، وإنما تنوع العرض نفسه المتعلق بالجمهور عينه : ثمة خطابات دينية وغير دينية ، إلحادية ، لا أدرية ... وبه يكاد يتحقق النموذج القديم الذى ورد فى هذه الدرة من درر التراث العربى الإسلامى الأصيلة : قال خلف بن المثنى : «كان يجتمع بالبصرة عشرة فى مجلس لا يعرف مثلهم : الخليل بن أحمد صاحب العروض سنئى ، والسيد محمد الحميرى الشاعر رافضى ، وصالح بن عبد القدوس ثنوى ، وسفيان بن مجاشع صفرى ، وشار بن برد خلىع ماجئ ، وحماد عجرد زنديق ، وابن رأس الجالوت الشاعر يهودى ، وابن نظير النصرانى متكلم ، وعمرو بن أخت المؤيد مجوسى ، وابن سنان الحرانى الشاعر صابئى ؛ فيتناشد

الجماعة أشعاراً وأخباراً (...). »

وهكذا ، ما عاد التعدد والتنوع اليوم مسألة جغرافية ؛ أي : مسألة اجتياز بلدان وسفرٍ إلى بلاد الأعاجم ، وإنما صار التعدد اليوم يُلج علينا في بيوتنا من خلال التلفزيون وشبكات التواصل .

وهكذا ، صار بمُكْنَة أيّ إنسان اليوم يملك جهاز هاتف أن يطلع على التوراة والإنجيل وكتب زرادشت وبوذا ...

قديمًا كان الشُّح في هذا الأمر والتكتم فيه حادثًا ، حتى طرحت هي مَسْأَلَة النظر في كتبٍ مقدسةٍ غير كتب الإسلام ، وثارَت مناقشة ، وأُلْفَت فيها كتبٌ من بينها كتاب السخاوي : «الأصل الأصيل في تحريم النقل من التوراة والإنجيل» ...

كما كان بالأمس أمرُ التنوع يقضي بالعَجَب ، وذلك على نحو ما ورد في قصة أم هانئ سبطه فخر الدين القاياتي التي كانت قد تزوجت بالحسام محمد الركن ... والتي ولدت له شجاع الدين محمدًا الشافعي ، ثم سيف الدين محمدًا الحنفي ، ثم فاطمة ، ثم الشرف يونس المالكي ، ثم منصور الحنبلي .

واشتغل كلُّ من المذكورين وتمذهب لما وُصِفَ به ، ومَهَر من بينهم الحنفيُّ ، ومات الحنبلي وهو صغير ، وكان في غاية الذكاء بحيث قتلَه ذكاؤه .

وما ورد في قصة الصوفي الزاهد أحمدَ البهلُول الذي : «كان يقعد في حانوت بباب الخرق ، وله ابنتان جالستان عنده طوْلَ النهار ، وأقرأهما القرآن ، وحَفَظ واحدةً كتاباً في فقه المالكية ، والأخرى كتاباً في فقه الشافعية» .

وكان يجب أن يتناظرا أمامه . وها نحن اليوم بُننا في البيت الواحد

نصادف : المتدين وغير المتدين ، وفي المتدين المُتَسَلِّفَ والمُتَصَوِّفَ ...

والآن ، ترى هل بئنا نحن مستعدين لمراجعة خطاب أنَّ الحق لا يوجد إلا إلى جانب واحد ؟

ذلك أنه لا يكاد يوجد خطابٌ دينيٌّ في الإسلام - أقطع في هذا ولا أستثني - إلا ووسَمَ نفسه باسم فرقة «أهل الحق» ، واعتبر غيره مبتدعاً أو جاهلاً أو ضالاً ، أو حتى كافراً .

وهكذا ، فإنه في مضمار علم الكلام مثلاً وجدنا أن الأشاعرة قد عَدُّوا ، عند أنفسهم ، هم أهل الحق ، ولا حقَّ يوجد عند غيرهم . والمعتزلة قد اعتبروا ، في حسابهم ، هم أهل الحق ، ولا حقَّ خارج مذهبهم ... وقس على ذلك كلَّ فرق المتكلمين بلا استثناء .

والمشكلة أنهم اعتبروا أن الحقَّ ليس من شأنه أن «يتعدد» ، وأنه لا شكَّ يوجد إلى جانب جهة واحدة بل ووحيدة ...

أنكى من هذا ، هل نحن مستعدون لمناقشة ما إذا كان بمُكُنَّتنا أن نعتبر أهل الأديان الأخرى التي هي على غير ديننا على حقَّ أو من أهل الحق ؟ قد يسترشد المرء هنا بتجربة عالم اللاهوت الشهير بول تليش وآخر كتابٍ كتبه داعياً المسيحيين إلى التخلي عن عقديّة أنهم وحدهم على الدين الحق ...

وبالجملة ، التعدد والتنوع مدعأتان إلى تجديد الخطاب الديني ...

٢. حيثيات المخاطب

قد نبّه قدماءُ علماءِ الخطابة إلى أن صاحب الخطاب الأليق إنما هو من استشفَّ روح المخاطبين استشفافاً .

وبالتبع إلى حيثيات المخاطب ، فإن جزءاً منها يكون مشتقاً من شرائط المخاطب .

ومن ثمة ؛ فإنه بات :

لا يعذر المخاطب الديني اليوم بجهله للأديان وتاريخها وللدين المقارن ؛ وذلك لا بغاية الإعلاء من شأن هذا الدين على الآخر ، وإنما ، أولاً ، لكي يكون على بينة من أمره ؛ وثانياً ، لكي يبيّن الأمر لمخاطبه على وجهه الصحيح . ولكي يجري المقارنات ، وذلك في زمن محاطب صار أشدَّ فطنةً وتنبُّهاً وبات محاطباً بفيض معارف وجارف معلومات ...

ولا يعذر صاحب الخطاب بجهله للعلوم الإنسانية : ما الذي تقوله هذه العلوم في أمر الدين ؟ أو لم يقل رونيه جيرار (الفيلسوف والباحث في مضمار الأنثروبولوجيا الدينية) : ما تعلمته من خلال ممارستي العلمية أن لا مجتمع بلا دين ؟ ذلك أن الواقعة الدينية حاضرة في كل المجتمعات ، وإن بشكل مختلف ، ومضمر أو مظهر ، وشديد أم لين ...

وحتى في المجتمعات التي نصت دساتيرها على أن لا دين لها ، فإنه لربما صارت فيها ما باتت تدعى باسم «الأديان الدنيوية» أمرٌ وأدهى وأخطر ...

لا يعذر المخاطب الديني بجهله لأساسيات العلوم الحقة - لا سيما تلك القريبة من مجاله - وذلك لا للحديث عن إعجاز علمي حديثاً إشكالياً أو مُشكلاً ، وإنما لمعرفة ما يقع في العلوم الحقة .

إذ سمعنا بعض أهل الخطاب الديني ينكرون كروية الأرض ، وصعود الإنسان إلى القمر ، ويكفرون القائلين بكروية الأرض وهكذا ، بات لا يعذر المخاطب الديني من عدم الاطلاع على مجال من مجالات البيولوجيا الذي بات يتناول موضوع الدين : علم اللاهوت العصبي ... والذي صار يبحث في صلة الإيمان بالدماغ مثلاً ، والذي أُلْفَت فيه تآليف بعضها نُقِل مؤخراً إلى اللسان العربي .

لا يعذر المخاطب الديني بجهله لأساسيات المجتمعات الحديثة - المشترك الإنساني الحقوقي : حقوق الإنسان ، التعددية الاجتماعية والسياسية والثقافية - ...

ولا مجال اليوم لإثارة أحكام دينية قديمة سقط محلها ؛ شأن أحكام العبودية . على أن هذا «التصور الشرعي» قد صار اليوم تصوراً متروكاً ، وذلك بحكم عوادي الزمان (حركة تحرير العبيد الكونية) ، التي جعلت محله يسقط بلغة علماء الأصول (نظرية سقوط المحل / أو ذهاب المحل / أو انتفاء المحل) ، وهو حالة يَفْقَد فيها الحكم الشرعي زمانه أو مكانه أو أوصافه المحددة له شرعاً . وما عاد أي مفكر إسلامي اليوم يفكر فيه حين يطرح

مسألة الحرية .

وبالجملة ، من شأن خطاب المخاطب الديني أن يتلون بلون المخاطب ؛ بحيث يكون تنوعياً تعددياً تفتحياً نسبياً ...

وما كان هذا الترويح إلا «تنسيباً» لهذا الفكر ؛ أي : محاولة إضفاء النسبية - تلك الجرعة النفيسة التي لطالما هو كان محتاجاً إليها للفكاك من عقديته وقطعيته ووثوقيته المغالى فيها .

قال الرجل وقد جال في العديد من البلدان وأكسبه السفرُ الحسَّ بالنسبية : «مَن غلب عليه فنٌّ من الفنون من الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والصناعات ، فإنه يؤتى عليه في غيرها ، مثلما يؤتى على مَن كان في الصيف اعتقد أنه على كل الدنيا صيفٌ ، وإن طال نهاره طال نهار الدنيا كلّها ، ومَن قصر نهاره أو ليلُهُ اعتقد أنه هكذا في الدنيا» .

ويضيف في مكان آخر : «ومَن لم يمارس الأمور ويُفارق وطنه ، ظنَّ وتوهم أن بلده إذا كان فيها ريح أو غيم أو رعد أو برق ، توهمه في سائر الدنيا ، وكذلك مَن كانت بلده مخصبة أو مجذبة ، أو جبالياً أو رمالاً ، أو سبخةً أو أجنةً ، أو أنهاراً أو عيوناً ، في أمثالها ، فإذا مارسوا الأمور وسافروا ، ورأوا البلاد والعباد ، انقشع عليهم جلُّ علومهم ، ورجعوا إلى الحقائق» .

ولا شك أن رحلاته في البلدان ألهمته درس تنسيب الأحكام هذا .

خاتمة : من أجل تجاوز مفارقتى يملخوا والتوحيدى

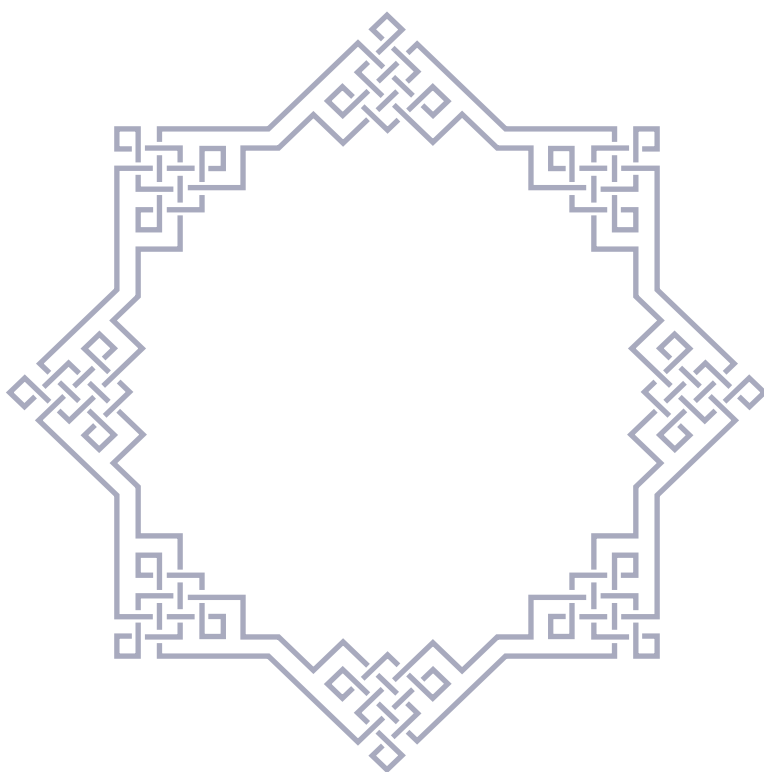
يبدولى أن ثمة ، فى ما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى ، أموراً ذات طابع مستعجل ، بحكم أنها ملأت الدنيا وشغلت الناس ، تحتاج إلى مراجعة حكيمة :

أولها ؛ مراجعة مقولة «التكفير» وما أحدثته من ضررٍ بالغ بصورة الديانة الإسلامية ، بل كل الديانات التى تلجأ إلى هذه الآلية .

ثانيها ؛ مراجعة مقولة «امتلاك الحقيقة» التى ترى أن فريقاً واحداً على الحق ، وأن الفرق الأخرى كلها على ضلالة ...

إذا ما تحقق قسمٌ من هذا ، يكون الخطاب الدينى قد جدد نفسه بالفعل ... وفند أزعومة أن كل الأديان شهدت على حركة إصلاح جذرية للتلاؤم مع العصر ؛ اللهم ما عدا الإسلام ...





ستُ مواطنٌ مشتركةٌ

بين التجديد والضبط في الخطاب الديني

الأستاذة الدكتورة سعاد الحكيم

أستاذ الفلسفة المتقاعد-الجمهورية اللبنانية

تموج أمة المسلمين - اليوم - وعلى أطوال كوكب الأرض بنجوم زاهرة
بالعلم الرباني، والصلاح الإنساني، والفكر الديني الأصيل والنقي، وبالرؤى
التجديدية في فهم النصوص واستنباط الحلول وبناء خطاب ديني وسطي
حكيم رحمانيّ منفتحٍ على الآخر المسلم وغير المسلم .

وهذه النجوم الزاهرة لا تخطئها عينٌ ثاقبةٌ ولا ينكر وجودها منصفٌ ،
ويتابع الآلاف من المسلمين نتائجها المنشور في الكتب والمجلات ، أو
دروسها المبثوثة على الشاشات وفي المحافل العلمية والثقافية .

هذا المشهد الجميل ، يجرح بهاءه ، أن كلّ واحد من رجال هذه
النجوم الزاهدة المبثوثة في الأرض ، والتي تحظى بمقبولية واسعة عند ناس
الأمة ، هو صاحبٌ مشروعٍ منفردٍ ، ويقدم للناس - وغالباً - بمجودةٍ عاليةٍ
ما يتقن من فنٍّ علميٍّ ..

أما العمل الجماعي ، أو التواصل معاً لوضع الجهود المبذولة ضمن سياق تكاملي يؤلف بنيةً ويشكل قوةً تُحدث تغييراً ثقافياً في المجتمع ، وتُبَهِّتُ الأصوات الناشزة صاحبةً خطاب العنف والكراهية والتكفير والإقصاء لكلٍّ آخرٍ مختلفٍ .. فهذا ما نأمل به ولا نراه يحدث .

وفي المقابل ، فإننا نرى نجوماً زاهرةً في العلم والصلاح والفكر والرؤية ، أدركتُ أن تجديد الخطاب الديني وإحداث الفرق والتغيير لا يتحقق إلا باجتماع العقول والهمم ، ووضع خططٍ متكاملةٍ جامعةٍ ، فجاهدت لإنشاء الجامعات والمجالس ، وقَدَّمت خدماتٍ جُلِّ لناس الأمة ، وخاصة في مجال الفتاوى والاجتهادات في قضايا معاصرة .

ولا يَخْدُشُ جمالَ هذا المشهد ، إلا كونُ جهودِ هذه النجوم الزاهرة لا يصل إلى ناس الأمة على نطاق واسع ، ولا يُنشر عبر أدوات التواصل الاجتماعي بشكلٍ متتابعٍ .. وقد آن الأوان لإعلاء صوت الوسطية الحنيفية بالسبل المتاحة كُلِّها في العصر .

ومن هنا ، من قناعاتي بأن تجديد الخطاب الديني يحتاج إلى رؤية وخطة وخُطى وتجميع الجهود ، وتواصلٍ واسعٍ ومتين بين علماء الأمة وبين عامة ناسها ، على تعدد أعراقهم وأمزجتهم العقلية وتوجهاتهم الفكرية ، وأن الضبط الداخلي النابع من قناعةٍ والتزام بالأصول أهمُّ وأجدى نفعاً من الضبط الخارجي على أهميته ..

من هذه القناعة ، أ جعل مداخلي على ستّ فقراتٍ قصيرةٍ ، ترصد
- من منظوري المتواضع - أهم المواطن المشتركة بين التجديد والضبط
والتي يمكن التحرك فيها ، وهي :

الموطن الأول المشترك

شمولية الإسلام لواجبات الدين كلها

من الحديث النبوي الشريف المعروف بحديث : «الإيمان والإسلام
والإحسان» ، نفهم أن إقامة الدين لا تنحصر بأن نؤمن بالله سبحانه
وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره ، وأن نشهد أن
لا إله إلا الله وأن سيدنا محمداً رسول الله ، ونقيم الصلاة ، ونؤتي الزكاة ،
ونصوم رمضان ، ونحج البيت إن استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، بل يتعين أن
نُتمّ إقامة ديننا بالإحسان ، نعبد الله سبحانه كأننا نراه ، فإن لم نكن نراه
فإنه يرانا ... وعبارة «نعبد الله» نفهم منها أن نطيع كلَّ أمرٍ إلهيٍّ وردَّ في
كتاب الله ، وكلَّ أمرٍ نبويٍّ وردَّ في سنة صحيحةٍ ، بحضور ورقابة ، لأن
الطاعة عبادة .. هذا هو «الدين» الذي جاء جبرائيل عليه السلام يسأل
عنه النبي الأُمِّي ﷺ لتستبين للمسلمين أمور دينهم .

وإن دَرَسْنَا الخطاب القرآني والخطاب النبوي نجدهما شاملين لأمر
الدين الثابتة كلها ؛ عقيدةً وشرعيةً وأخلاقاً وتعاوناً اجتماعياً وتلاحماً بين
أعضاء الجسد الواحد بالتواؤ والتراحم وحسن جوار مع أُمم الأرض .

ومن هنا يتعيّن التنسيق ليتكامل الخطاب الإسلامي المعاصر ويشمل واجبات الدين كلّها؛ وذلك حتى يكون التجديد فعلاً أصيلاً مستداماً وليس مجرد ردة فعلٍ على حاجةٍ آنِيّةٍ أو على هجمةٍ حاضرةٍ، وأيضاً حتى لا يتشتّت الخطاب الدينيُّ إلى عشرات الخطابات، الفئوية والتجزئية، المتناحرة أو المتدابرة.

بهذه الشمولية لأُمور الدين كلّها يُدرك كل مسلم أن الصدق والأمانة مثلاً، وأن التعاون والتكافل وخاصةً وقت العسرة، وأن التوادّ والتراحم مع المسلم وحسن الجوار مع كل إنسانٍ وكائنٍ حيٍّ على كوكب الأرض، هي جزءٌ لا يتجزأ من الدين، وهي واجباتٌ شرعيةٌ ملزمةٌ لزوم أركان الإيمان وأركان الإسلام تماماً.



الموطن المشترك الثاني

توجيه الخطاب للإنسان ولكل إنسان

عندما نزل الرسول الكريم ﷺ من غار حراء بعد تلقيه للوحي الإلهي ،
توجّه ﷺ بدعوته وخطابه أولاً إلى زوجه السيدة خديجة رضي الله عنها ،
وإلى ثلاثة من الذكور يمثلون ثلاثة من الأجيال ، إلى رجلٍ هو سيدنا أبو
بكر الصديق رضي الله عنه ، وإلى شابٍّ هو ربيُّه زيد بن حارثة رضي الله عنه ، وإلى طفلٍ
هو الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه .. وهذا يجعلنا ندرك أن النبي
الأمي ﷺ توجّه بخطابه إلى كلِّ إنسان ، واحترم عقل المرأة وحقّها في معرفة
أُمور دينها ، وفي الوجود الفاعل في جمع الأمة ، وأيضاً أفسح المجال أمام
جيل الطفل ليشترك في المسؤولية الدينية .

وإذا انتقلنا إلى المدينة المنورة ، وتجوّلنا بظرفنا في أشخاص الصحابين
والصحابيات الذين التفّوا بمهابةٍ حول شخص النبي الكريم ﷺ في مشهد
عظيم جامع للتنوعات البشرية .. ندرك أن الخطاب القرآني والنبوي أقنع
الإنسان الشديد القويّ ، والإنسان الضعيف المستضعف ، كما أقنع الغنيّ
والفقير ، أقنع أصحاب العقول والثخَبَ المفكّرة ، وأيضاً البسطاء والعامة ..
وكذا أقنع أشخاصاً من ألوان أعراق الإنسان كلّها ..

هذا كلّهُ يجعلنا ندرك أن الرسول الكريم ﷺ ، الذي لا ينطق عن
الهوى ، بيّن للناس ما أنزل إليهم ، ونفّذَ ببيانه وخطابه إلى الإنسان بما هو

إنساناً ، بما هو جوهرٌ مشتركٌ بين الناس جميعاً ، من فوق التعدادات والتنوعات ، في الجنس واللون والعرق والحِرْفة والمهنة والوضع المعيشي والاقتصادي والمكانة الاجتماعية والدرجة العلمية ..

توجّه إلى الإنسان الجامع في طبيعته الذاتية إمكاناتٍ مفتوحةً على الضعف والعزيمة ، على الخير والشر ، على الأنانية والإيثار .. بخطابٍ يُطمِئِنُّ الإنسانَ ويقنّعه بأن الدين يلبي حاجاته الأساسية من الكرامة والحب والأمن والترقي الروحي .. بخطاب يجمع بين الشدة واللين في ميزان شرعي عادل .



الموطن المشترك الثالث

قوله تعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

لكي ينفلت البعض من الضوابط (الخارجية والداخلية) ويمارس سلطة إكراه دينيٍّ على غيره من الناس ، يذهب إلى ادّعاء أن هذه الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] منسوخةُ الحكم .. ونكتفي بأن نقول : إن هؤلاء المدّعين لم يقدّموا دليلاً واحداً قطعياً على كون هذه الآية الكريمة منسوخةُ الحكم ؛ ويُردّ عليهم بقول الإمام ابن حزم : «وكلُّ ما ثبت بيقينٍ فلا يبطل بالظنون ، ولا يجوز أن تسقط طاعة أمرٍ أمرنا به الله تعالى ورسوله إلا بيقينٍ نَسَخَ لا شكَّ فيه» .

وهذا يعني أن هذه الآية الكريمة حاكمةٌ غير منسوخةٍ ، ومن عوالم الضوابط للخطاب الديني .. وقد فهم علماء أفاضل هذه الآية الكريمة بأنها تتضمن أمراً إلهياً للمسلمين ألا يُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام .. وذلك لأن الإكراه بابٌ مفتوحٌ على النفاق ، وعلى لا جدوى العمل ؛ لأنه لا ثواب إلا على العبادة التي تُستحضر فيها النية ، ويُقيّمها المرء بحرية .

وقد سبق لنا أن توقّفنا عند هذه الآية الكريمة - في مقالة من مقالاتنا - لنستنبط فهماً جديداً يُسهّم في تجديد خطاب ديني يجمع الكلمة ويوحد الصف .

وهذا الفهم الجديد ، هو توسعة للفهم السابق ، ويتخلص بأنه لا يحق لأي جهةٍ مسلمةٍ أن تُلزم جهةً أخرى مسلمةً ، جماعةً أو أفراداً ، كرهاً

بفكرها الديني الخاص ، وتكفرها دون دليل شرعي ، فقط لاعتبارها أن
فكرها الديني هو الإسلام الحق ، وأنها الفرقة الناجية الوحيدة ، وكل تفصيل
يخالف فكرها فهو خروج على الدين نفسه .

فالتجديد يتحرك في فضاء التعددية السمة والحرية الدينية المضبوطة
بالنصوص القدسية .



الموطن المشترك الرابع

جاذبية الإسلام لقلوب الناس

لقد أدان الرسول الكريم ﷺ نهج التنفير في الخطاب ، وغضب ﷺ وقال : «إِنْ مِنْكُمْ مَنْفَرِينَ» .. وجاء أمرُهُ واضحاً : «بَشِّرُوا وَلَا تَنْفَرُوا» ..

فالقاعدة إذن أن يُضبط الخطاب الديني بنهج تحبيب الناس - كل الناس - بدين الله سبحانه ، ولا نقول هذا فقط كردة فعلٍ على الإسلاموفوبيا ، ولكن غيرةً على جمال الإسلام وجاذبيته وعليائه ..

ومن ملاحظاتنا الشخصية ومتابعاتنا للكثير مما يبثُّه هذا الكيان العملاق من حَمَلَةِ الخطاب الديني للناس ، نقترح أن يعمل القادر منا على تنمية الخطاب الديني وتجديده في هذا السياق على مستويين : الأول من حيث المبنى ومضمون الخطاب ؛ وذلك بإظهار جمال الإسلام وكماله من منابعه وأصوله ، وبالنهل من معين الحِكَمِ النبوية التي تمُدُّ المستقبِلَ لها بزادٍ لينعم بحياة هنيةٍ (وقد سبق وقدمت عدة محاضرات في لبنان حول الفكر والحياة ، بعنوان : نحو حياة هنية بالتعاليم النبوية) ..

نعم ، نحن - كأهل علمٍ مسلمين - نفرِّق بين الإسلام وبين المسلمين ، بين النصِّ والواقع أو التطبيق ، ولكنَّ الآخر يرفض هذا التفريق .. وربما آن الأوان لأن يحمل كُلُّ واحدٍ من المسلمين مسؤوليته في التطبيق ، ويعكس بوجوده وأدائه جمال الإسلام وكماله ..

والمستوى الثاني للتجديد هو من حيث أسلوب الخطاب .. وهذا يعني
الحرص على أداء الخطاب بصوت هاديٍّ موصلٍ ، وعلى استخدام اللغة الواضحة
البسيطة ، ضرب الأمثال للتفهم .. ونُشدُّ على الصوت وخاصةً في خطب
الجمعة ، لأن للصوت وقعاً في الأذان ، وله مذاقٌ جاذبٌ أو منقّرٌ ..



الموطن المشترك الخامس

احترام عقل المخاطب

من سعيِنا الحثيث في درب إقناع حَمَلَةِ الخطاب الإسلامي للناس بأن تكون ضوابطهم حانيةً ، نحْشُدُ أمثلةً من السنة النبوية ، تُظهر احترام رسول الله ﷺ لعقل المخاطب ، وعدم ترهيبه أو تخويفه لِيُكرهه على الإيمان ..

الأمثلة عديدةٌ ، فختار ما رواه عمران بن الحصين ، أن رسول الله عليه صلوات الله قال لأبيه : «يا حصين كم تَعْبُدُ الْيَوْمَ إلهاً؟» فقال : سَبْعَةً ، ستًّا في الأرض وواحدًا في السَّمَاءِ . قال ﷺ : «فَأَيُّهُمْ تُعَدُّ لِرَغْبَتِكَ وَرَهْبَتِكَ؟» قال (حصين) : الذي في السَّمَاءِ . قال ﷺ : «يا حُصَيْنُ أَمَا إِنَّكَ لو أَسَلَمْتَ عَلَّمْتُكَ كَلِمَتَيْنِ تَنْفَعَانِكَ» .

أ نموذج تعليمي لخطاب عقلائي :

أَوَّلًا : آَنسه بسؤال يبدو عاديًا ، ويشبه أسئلة الناس عن أحوال بعضهم البعض عند اللقاء .

ثانيًا : لم يُظهر ﷺ أيَّ استنكار أو تفجُّع أو حِدَّة عندما قال له الرجل أنه يعبد سبعة من الآلهة ، بل العكس ، سأله بما يزرع في وجدانه تساؤلًا وجوديًا ، ويُلْفِثُه إلى أن وجدانه اختار بتلقائيةٍ الإلهَ الحقَّ ، (أي : وَحَدًا) عند الشدَّة فلم ينادِ إلا الذي في السماء .

وثالثاً: رَغِبَ ﷺ الرجل بالإسلام ، ووعدَهُ بأن يُعَلِّمَهُ ما يَنْفَعُهُ ..

خطابٌ هادئٌ مقنَعٌ يُحَرِّضُ المخاطَبَ على إعادة النظر في أفكاره ،
وَيُشْعِرُهُ بحرية الاختيار ..

ومن المستحب ، لمن استطاع منا ووَفَّقَهُ اللهُ سبحانه ، أن يُفَرِّدَ كتاباً
لكل الحوارات العقلانية القارّة في النص القدسي (القرآن الكريم والحديث
النبوي الشريف) .. نعم ، توجد بعض الكتب ولكن تعدادها يحدث فرقاً
وثقافةً مجتمعيةً .



المواطن المشترك السادس والأخير

التصدي لقضايا العصر والعمل على معالجتها

إن أمةً النظر في النهج النبوي للخطاب ، نجد أنه ﷺ تصدى بسرعة وفعالية عالية للظواهر الاجتماعية ، المتفشية في عصره ، والتي تعيق نمو الإنسان .. نذكر بعضاً منها في بوارق :

- لقد عمل ﷺ على محو الأمية ، وجعل طلب العلم فريضة ، ودفع بالمسلمين إلى شد الرحال للأخذ عن الأمم ..
- تصدى ﷺ للتفاخر بالأنساب الذي كان سائداً ، وعالج المشاعر الفوقية وعدّها من بقايا الجاهلية ..
- حثّ على العمل في مجتمع يعدّ العمل لا يليق إلا بالعبيد ..
- وحثّ على اكتساب الصناعات وممارسة التجارة ، ومنع الاحتكار ، وبيّن أحكام البيوعات ..
- ناصر النساء ، ويسّر تعليمهنّ وحثّ على اكتسابهنّ حرفة «علّموهنّ الغزل» ، ومن احترامه لعمل المرأة المهنيّ ، لم يستكبر ﷺ أن تكون إحدى زوجاته الطاهرات تصنع بيدها وتتصدق من صنعها .. دعا لاكتساب المهارات وإكسابها للشباب كالسباحة والرماية وركوب الخيل .. عمل على انفتاح أمة المسلمين على الأمم المجاورة ، وحثّ على تعلّم لغات أجنبية والتحدّث بها ..

واليوم ، نتأسى بالنهج النبوي وليس بفعلٍ مخصوصٍ .. فننظر في قضايا عصرنا .. وندعو - خاصةً الذين يتصدّون للكلام باسم الإسلام - إلى النظر في قضايا العصر الراهن .. وإن لم يستطع الواحد منهم التصدي لها فليحتّ غيره على ذلك وهي عديدةٌ ، كالفقر والقلّة والبطالة وتمزّق العائلة وتقطّع الروابط الإنسانية ، وتشتّت الأمة وتفتّت المجتمعات وإحباط الشباب ، والتعصب والتشدد والعنف والكراهية ، والإحساس بالظلم والقهر والهوان .. وغير ذلك كثير ..

وحتى لا نتيه في طوفان المشاكل والقضايا نختار اثنتين نبدأ منهما ونجتمع لنضع الخطة والخطى لتجديد الخطاب الديني وإكسابه هذه الوظيفة الشريفة .. وأختار قضيتين هما :

الأولى هي التمزّق الذي يتجلّى أحياناً داخل الإنسان بين مكوناته الذاتية ، ويظهر في العائلة وبين الأخوة والأهل ، وصولاً إلى الدول والحدود غير الآمنة بينها ، والتفاهم الذي يظل في حيز المأمول دائماً ..

والقضية الثانية هي الإحسان بالهوان ، يتعيّن علينا جميعاً أن ننتبه إلى أن مسلم اليوم يشعر بالهوان على الصُّعْد كُلِّها إلا مَنْ رحم ربي .. وتقع في أسماعنا عبارات تترجم هذا الهوان بالرفض للعرق والقومية واللغة والدولة وأحياناً للدين .. وجليلةٌ ونادرةٌ هي الكتب التي تُطبع اليوم وتحكي - بموضوعية وعلمية - عن إنجازات المسلمين واكتشافاتهم العلمية وإسهاماتهم في تقدّم البشرية ..

أصل إلى نهاية كلامي ، وأختم بتوصيتين :

التوصية الأولى : إنشاء مراكز إسلامية تتمتع بمصداقية عالية ، ذات أهداف علمية تعريفية صرفة [لا صبغة لها إلا الدين] تكتسب ثقة الإنسان المسلم أينما وُجد على خارطة الكون .. وذلك لأن المسلم العامي اليوم في حيرة من أمره يتخبط فيما يستقبل من أفكار متضاربة ورؤى متباينة على شاشات تلفزيونية ، وعلى أدوات التواصل الاجتماعي ..

التوصية الثانية : إنشاء محطة تلفزيونية يُدرّس بدقة وأناقة محتوى خطابها ، وقواعدها (قواعد الإطلالة على شاشتها) ووظائفها (إيصال الطروحات النظرية إلى الناس ، التغيير الاجتماعي ، جعل الأمة شريكة في تجديد الخطاب عارفة بالضوابط والثوابت وحريصة عليها ...) وضوابطها (ضوابط الخطاب الديني) والمهام الملقاة على عاتق القائمين عليها .. محطة ليست لواحد من العلماء أو لقلّة منهم ، بل هي مفتوحة لكافة علماء المسلمين للنجوم الزاهرة والأكاديميين والعلماء والفقهاء من أمصار الدنيا ، تُلقى فيها الدروس النافعة من الجميع دون أن يسيطر عالمٌ أو نهجٌ على ساعات البث ؛ حتى لا يتسرّب الملل إلى المتلقّي ، وتفقد بالتالي المحطة وظيفة هامة من وظائفها ألا وهي جمع الجهود ، وتحقيق التواصل بين علماء الأمة وخلصائها وبين جمهور الأمة .. ؛ لأنه دون هذا الجمع وهذا التواصل

فلا أمل في أي تغيير اجتماعي، وتظلُّ الطروحات حبيسة النظريات
والنُخب العالة ..

أقول قولي هذا وأستغفر الله العظيم لي ولكم، والسلام عليكم
ورحمة الله وبركاته .



العلائق بين التجديد والضبط في الخطاب الديني

عرض في موضوع :

العلائق الأصولية بين التجديد والضبط في الخطاب الديني

سعادة الأستاذ الدكتور إدريس الفاسي الفهري

نائب رئيس جامعة القرويين بالمملكة المغربية

عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

عزت الورقة التقديمية لهذا المؤتمر في موضوع «تجديد الخطاب الديني» قدراً كبيراً من المعضلة التي دفعت إلى تنظيمه «إلى التباس مفاهيم دينية في أذهان شريحة واسعة من المجتمعات المسلمة»، ومن منطلق قناعاتي التامة بذلك، فإن الحد الأدنى الذي ينبغي أن ألتزم به هو تجنب إطلاق عباراتٍ ملتبسةٍ، أو مفاهيمٍ مشتبهةٍ في فلك هذا المؤتمر.

وهو ما أوجب عليّ أن أمهد للورقة التي أتقدم بها في محور «العلائق بين التجديد والضبط في الخطاب الديني» بما أدى إليه تفكيري في الكلمات التي يشتمل عليها، وذلك من أجل بذل الوُسْع في حصر المعاني والمفاهيم التي تدل عليها أفراداً وتركيباً.

ولذلك فإنه مهما اعتبرت أن للفظ أكثر من دلالة محتملة لا مانع من تقديرها ، فإنني أقدم تحليلي للمفهوم على صيغة سؤال ؛ لما يعنيه ذلك من ورود الاحتمال .

أولا : الخطاب :

فهل كلمة «الخطاب» الواردة في عبارة «الخطاب الديني» جاءت هنا أخذاً مما استعمل جنساً في تعريف الأصوليين للحكم الشرعي ؛ أي : أنه «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ...» ؟ أم أن كلمة الخطاب هنا بمعنى اصطلاحِيّ وافِدٍ ، وأنه ليس أقلّ ولا أكثر من ترجمة كلمة «Discoure» ؟ وإذا كان المقصود هو المعنى الأخير الوافد ، فهل تم استدعاء هذا المصطلح إلى الباحة الأمامية للدراسات الإسلامية والعربية باعتبار الوجهة المنهجية التحليلية «L'analyse du discoure» ؟ أو باعتبار الوجهة المنهجية التداولية «la pragmatique» ؟ أم هما معاً ؟

فإذا كان المقصود هو ما ذكر أولاً من آليات التحليل اللغوي المحض فهل سيجرنا استعمال مصطلح «الخطاب» ، وما يصاحبه من آليات التحليل البنيوي ، وما استمر في تيار ما بعد البنيوية ، إلى ما ساق إليه الأمر رولان بارث (1915 - 1980) «Roland Barthes» في نظريته عن موت المؤلف «La Mort De L'auteur» ؟

وإذا كان المقصود هو ما ذُكر ثانياً من التقنيات التداولية في التحليل والتركيب ، فهل سيكون من المفيد إدراجها ضمن الآليات والتقنيات الدلالية الأصولية ، والمباحث الإنشائية عموماً ؟

وهل ذلك مما يعتبر جائزاً في أغراض التجديد ؟

ثانيا : الدين :

ثم هل الدين الذي نسب إليه الخطاب هذه العبارة هو الدين بالمعنى الاصطلاحي المستعمل في التراث الإسلامي ، والذي قد يعبر عنه بذكر أقسامه كما في الحديث الشريف : الإسلام والإيمان والإحسان ، وكما اشتهر على ألسنة العلماء المسلمين من تعريف الدين بأنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل» ؟ أم أنه مستعمل بمعنى آخر من المعاني المصطلح عليها في الثقافة الغربية الحديثة باعتبار الدين «علاقة بين الإنسان والمقدس» «Le sacré» ؟ وباعتبار أفضل أوضاع دراسته هي اعتباره ظاهرة «Phénomène» إنسانية تدرس بالتناوب بين مجموعة من الوجوه الدراسية النفسانية أو الاجتماعية أو الإثنية أو الأنثروبولوجية ؟ أو من مجموع هذه الجهات عند أصحاب المنهج التكاملي والفينومينولوجي «Phénoménologique» ؟

ثالثاً : تركيب عبارة الخطاب الديني :

وهذه الأسئلة في مجموعها وتحليلها وتركيبها قمينة بأن تُوقفنا على مدى التشابكات المنهجية التي أثارها عبارة «الخطاب الديني» ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين ، والتي قصدت فعلاً بعبارة الخطاب الديني اختياراً منهجياً قائماً على ربط آليات التحليل البنيوي اللغوية والنقدية ، بما تعنيه وتقتضيه كما بيّناه ، بآليات التحليل الظاهرية كما أشرنا إلى بعض من بيانه .

ومع ذلك ، فإنني - وإن كنت أعلم أن من دعاة التجديد في الخطاب الديني من لا يريد بالخطاب إلا ما ذكرناه من مفهومه الغربي ، ولا يدرس الدين إلا على نحو من المقاربات المنهجية الآنف الذكر . وأعرف - إلى حد ما - مؤدّي مقارباتهم الناسجة على منوال وسائل التحليل التي عرفها الغرب في العقود الماضية ، مما قد تجاوز ظهوره في بيئته قرناً من الزمان ، وما لم يبلغ ذلك بعد - فإنني غير مهتم في هذه الورقة بما جاءت به هذه الفئة من الدراسات من النتائج والمعطيات ، وسوف أقتصر في معنى كلٍّ من الدين والخطاب على ما هو بيّن في اللسان العربي ، ومعروف في التراث الإسلامي .

وعلى هذا الأساس أستأنف النظر في هذه العبارة المركبة «الخطاب الديني» بما فيها من نسبة الخطاب إلى الدين ؛ لأبين بأنها تشتمل على مستويين من الدلالة :

المستوى الأول : مستوى دلالة المطابقة بحيث لا تُفهم هذه العبارة شيئاً إلا أن الدين هو الذي يُنسب إليه الخطاب ، وذلك يعني أن المقصود بالخطاب الديني هو النصوص الأصلية للدين ، وذلك بحسب الذي نعتقه بصفتنا مسلمين هو الوحي .

وبذلك تكون دلالة المطابقة في هذه العبارة مستبعدةً ، فإن النبوة قد خُتِمت ، والمستلزمات الإنجازية لخطابها قد حُسمت وأُبدت ؛ قال الله تعالى : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحراب: 40] .

والمستوى الثاني : أن عبارة الخطاب الديني تعني ما تدل عليه بالاقتضاء الشرعي المستفاد مما استبُعدت به الدلالة الأولى .

والمعنى على هذا الأساس هو نسبة الخطاب الديني لقوم يتكلمون باسم الدين ، والمفترض أن يكون مُنشئُ الخطاب على هذا الأساس هم العلماء ، كما أن المفترض أن هذا الخطاب عبارة عن مجموع الفتاوى التي يصدرها العلماء ، وفقاً للتقنية الفقهية المعروفة في فقه النوازل . ولكن الواقع أن الخطاب الديني الذي يصدر عن العلماء ، أو الذي يصدر عنهم بهذا الاعتبار وعبر هذه القناة لا يُشكّل إلا جزءاً ضئيلاً من الخطاب الديني .

والخطاب الديني - كما أتصوره - يمر عبر قنوات متعددة ، القول العلمي أحدها ، بل القول الذي يهدي العلم إليه أقلها .

ولذلك فإن ما ينبغي أن نصرف الأنظار ، والأفكار ، والعزم ، والجهد إليه عندما تتوجه الهمم إلى تأمل ، وفحص ، ودراسة الخطاب الديني ، وتجديده ، ليس هو تشكّل الخطاب الديني الذي يمارسه العلماء فحسب ، وأنه لا يتعلق حصراً بالمهارات التي نتداول في أمثال هذه المجمع والمؤتمرات تدقيقها ، وتأصيلها ، وضبطها ، وكل ما يسهم في تشكيلها ، ويساعد على تطويرها وتجديدها .

ولكن الخطاب الديني ، بما يسهم فيه من الفاعلين المتعدّدين ، والأفعال المتنوّعة ، لا يتأثّر فعلاً ، ولا ينزاح عن وضعه الذي هو عليه فعلياً ، إلا بعد أن يصل التنوير ، والتطوير ، والتجديد ، إلى حدّ التمثّل ، والاستيعاب العام .

ولا يمكن بحال أن يقع الانزياح المنشود للخطاب الديني نحو ما يُراد له من التجديد ، من غير توقف عمليات التشويه الممنهج للخطاب الديني . ومن المضحك المبكي أن القائمين عليها يزعمون أنهم هم الزعماء ، الضمّناء ، الكفلاء ، بالتجديد والإصلاح !

فالإشكال المتعلق بالخطاب الديني ، باعتبار تعدّد قنواته ، ليس متعلّقاً

بالتشكُّل فحسب ، بل هو متعلِّق بالتمثُّل بعد التشكُّل ، حتى يدخل في جميع دواليب الحياة علماً ، وعملاً ، وحالاً ؛ ولذلك ، فإن العلماء العارفين الناصحين احتفظوا بالتمييز في العلم بين العيني والكفائي لخصوص حكمه التكليفي ، وعلمونا التدرُّج في تعلُّم الدين : من الضروري ، إلى الحاجي ، إلى التحسيني .

رابعاً : التجديد :

لعل نقطة الارتكاز في الندوة الحالية هو مفهوم «التجديد» ؛ وتحديد الإشكالات المرتبطة به يحتاج إلى غوص عميق ؛ نظراً لكونها إشكالاتٍ ضاربةً في أعماق التاريخ والتراث الإسلامي ؛ حيث تجذرت وتفرعت بحكم ارتباطها بالحديث المشهور في ذكر المجددين لأمر الدين .

ولكن غلب في تناول مفهوم التجديد في التراث الإسلامي منحى خاص هو المنحى الرابط للتقادم بالفساد ، فمهما تقدم الزمان فالذي يأتي منه طبق هذا التصور أقل خيريةً وفضلاً وصواباً من الذي قبله . وهو تصور يستظهر بالحديث الشريف المتعلق بخيرية القرون الثلاثة ، قرْنِ النبي ﷺ ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم .

وبالرغم من كون الحديث الشريف قد توقف في الإخبار عن تدهور الخيرية عن القرن الثالث ، فإن عملية التدهور بقيت مستمرةً في أذهان مَنْ فسّروه ...

فالتجديد طبقاً لهذا التصور ليس ببحث ولا استشراف ولا إبداع ؛ ولكنه يعني فقط البحث عن وسائل لاستعادة ما كان أولاً ؛ يوم كان أمر الدين جديداً لم يتقادم ، وأما التجديد بمعنى استكشاف آفاقٍ للإبداع لم تكن من قبل ، والبحث عن تجديدٍ في الذات بحسب ما جدّ من الأحوال ، فكل ذلك غيرُ معتبر في التجديد بهذا المفهوم .

وزاد الأمر ترسخاً ما أضفَّته على الموضوع والمفاهيم المرتبطة به شرعته فقهية مغرقة في الظاهرية بناءً على مفهوم اختزالي أعطته للبدعة في مقابلة السنة .

وتولّد في المقابل من داخل رحم الفكر الإسلامي نفسه تياراً فكرياً اكتسب فيه الجديد والتجديد عنفوانه الكوني والطبيعي ، ومع أن هذا التيار لا يحتاج في وضع طبيعي إلى ما يؤيد موقفه ويبرر غاياته ، فقد كان على المفكرين المسلمين المتطلعين قدماً ، والمتجديدين علماً وعملاً ، أن يقدموا المرافعة تلو المرافعة من أجل أن يرتفع عنهم الملام ، وينقطع عنهم القيام والخصام .

وجاء في طليعة مرافعاتهم أن الكشف عن حقيقة المعنى الذي يتضمنه حديث : «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ونحوه من الآي والأحاديث في فضل المتقدمين السابقين من هذه الأمة ، متوقف على استحضار مجموعة أخرى من الآي والأحاديث في خيرية الأمة المحمدية عموماً ، وفي خيرية المتأخرين منها خصوصاً ، وجاء في طليعة النصوص التي استشهدوا بها حديث : «مثل أمي مثل المطر لا يُدرى أوله خير أم آخره» .

ومما يحضرنى من أقوال أهل هذا التيار الإبداعي التجديدي رسالة لأبي الحسين أحمد بن فارس (306 - 395 هـ) تكلف إيرادها بطولها الشعالبي

في يتيمة الدهر ، وأقتطف منها نبذة هي فعلاً بمثابة مرافعة ، حيث قال :
 «وَلِمَهُ تَأْخُذُ بِقَوْلٍ مَنْ قَالَ «مَا تَرَكَ الْأَوَّلُ لِلْآخِرِ شَيْئًا» وَتَدَّعَى قَوْلُ الْآخِرِ
 «كَمْ تَرَكَ الْأَوَّلُ لِلْآخِرِ» ؟! وَهَلِ الدُّنْيَا إِلَّا أَزْمَانٌ ، وَلِكُلِّ زَمَانٍ مِنْهَا رَجَالٌ ؟!
 وَهَلِ الْعُلُومُ بَعْدَ الْأَصُولِ الْمُحْفَظَةِ ، إِلَّا خَطَرَاتُ الْأَوْهَامِ ، وَنَتَائِجُ الْعُقُولِ ؟!
 وَمَنْ قَصَرَ الْأَدَابَ عَلَى زَمَانٍ مَعْلُومٍ ، وَوَقَفَهَا عَلَى وَقْتٍ مُحَدَّدٍ ؟! وَلِمَهُ لَا
 يَنْظُرُ الْآخِرَ مِثْلَ مَا نَظَرَ الْأَوَّلُ ، حَتَّى يُؤَلِّفَ مِثْلَ تَأْلِيفِهِ ، وَيَجْمَعَ مِثْلَ جَمْعِهِ ،
 وَيَرَى فِي كُلِّ ذَلِكَ مِثْلَ رَأْيِهِ ؟! وَمَا تَقُولُ لِفَقْهَاءِ زَمَانِنَا إِذَا نَزَلَتْ بِهِمْ مِنْ
 نَوَادِرِ الْأَحْكَامِ نَازِلَةٌ لَمْ تَخْطُرْ عَلَى بَالٍ مِنْ كَانَ قَبْلَهُمْ ؟! أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنَّ لِكُلِّ
 قَلْبٍ خَاطِرًا ، وَلِكُلِّ خَاطِرٍ نَتِيجَةٌ ؟! (...) وَلِمَهُ حَجَرَتْ وَاسِعًا ، وَحَظَرَتْ
 مُبَاحًا ، وَحَرَمَتْ حَلَالًا ، وَسَدَدَتْ طَرِيقًا مَسْلُوكًا ؟! (...)

وَلَوْ اقْتَصَرَ النَّاسُ عَلَى كُتُبِ الْقَدَمَاءِ ؛ لَضَاعَ عِلْمٌ كَثِيرٌ ، وَلَذَهَبَ أَدَبٌ
 غَزِيرٌ ، وَلِضَلَّتْ أَفْهَامُ ثَاقِبَةٌ ، وَلَكَلَّتْ أَلْسُنٌ لِسَنَةً ، وَلَمَا تَوَشَّى أَحَدُ الْخُطَابَةِ ،
 وَلَا سَلَكَ شَعْبًا مِنْ شُعَابِ الْبَلَاغَةِ ... » .

ومن تلك المرافعات مرافعات طويلة مديدة وافرة لأبي زيد عبد
 الرحمن بن عبد القادر الفاسي استغرقت جلَّ أغراضه في كتابه مفتاح
 الشفا ، حيث فصل في كل علم من العلوم الحادثة ما يرفع وسم البدعة عنه .
 وعاد إلى نفس الموضوع طليعة كتابه ابتهاج القلوب ، ومما ذكره فيه
 بعد الاستشهاد بالحديث السابق «أمتي كالمنطر» ، قوله : « ... فمن المعلوم أن

الفضل بيد الله لا يلحقه حَجَرٌ ، والمُلْكُ مُلْكُ الله لا يحكم بتغييره دهرٌ ،
فالدهر بهم يتباهى ويتزين ؛ إذ السرُّ مُودَعٌ في الساكن لا في المسكن .

وغير غريب أن يدَّخر لزمان ما لم يكن في زمن - وإن فسد الوقت
- فهو - كما في لطائف المنن - : «فساد الوقت لا يكدر أنوارهم ، ولا يحطُّ
مقدارهم ، لأنهم مع الموقَّت لا مع الأوقات» .

ومن كان مع الموقَّت لا يتغير بتغير الوقت شيئاً ، ومن كان مع الوقت
تغيَّر بتغيُّره ، وتكدَّر بتكدُّره ، فظلمة الوقت لا تثبَّتُ لثور مُنور
الأنوار ، والفضل جُعِلَ بيد مَنْ له الاقتدار والاختيار ، وتخصيص فعل الله
فيما لم يرد تحكُّم ، وقصره على ما لا تستحيل صحته توهُم ، والحكم بخلوِّ
الامة في وقت معين ، إساءةٌ ظنٌّ ، وسوءُ نظرٍ .

ثم إن مفهوم التجديد تطور في القرون الأخيرة بطور آخر ؛ لأنه في
هذا الطور - وفي نظري على الأقل - اتخذ في أحيان كثيرة ، ومن خلال ما
تمثله نماذج عديدة - صيغاً تتراوح بين المقايسة ، والمباينة ، والمضاهاة ،
والمواجهة ، أو ما شئت من أشكال التفاعل والحوار ، مُغايرةً أو مُسايرةً ؛
مُعاندةً أو مُساندةً ، مع المد الليبرالي ، ونزعة المركزية الأوروبية .

ثم حَمَلَ ذلك لاحقاً ما حَمَلَ سابقاً من ألقاب التجديد ، والإصلاح ، والنهضة .
ولا أعني بذلك تقديم أي حكم أو تقييم لأي نموذج بعينه ، وإنما

أقصد أن التجديد الذي انخرط في دعوته كثيرٌ من المسلمين في طورهم الأخير ليس تجديداً ذاتياً معتاداً يُحَفِّزُهُ النقد الذاتي ، ويؤثِّثُهُ الحوار الداخلي . ولكن كان تجديداً تفاعلياً وانعكاساً لتأمل ذواتهم عبر مرآة التطور الغربي والحضارة الأوربية الحديثة ، مع إهمال شبه تامٍّ لتنقيح المناط ، مع ضرورته المنطقية في كل قياس أو مقايضة ، فإن إهماله يُفَوِّتُ استيعاب معاني الخصوصية التي هي أساس التمييز بين العلة القاصرة والعلة المتعدية التي من شرطها المناسبة .

وقد أدى الانشغال بسؤال المقايضة إلى الاشتغال عن الموضوع الحقيقي للتجديد والإصلاح والنهضة ، وذلك بالإعراض عن سؤالين إشكاليين حقيقيين هما : سؤال الهوية ، وأخص ما يذكر في موضوعه سؤال الهوية الإسلامية ، وثانيهما : سؤال التنمية ، وأخص ما يذكر في موضوعه مرتبط بالأسئلة الأولى ، وهو سؤال الاندماج في التنمية مع المحافظة على التعليمات الإسلامية .

خامسا : الضوابط :

الأصل في علماء المسلمين وحكمائهم أن يتلقفوا ما يرد عليهم من الأفكار والمفاهيم عبر مناخل الفكر ، وموازن التاصيل ، ومقاييس المواءمة ، ومقومات المرونة الاجتهادية .

فما تأصل صال ، وما أثبت الأصول دال ، وتلاشى كما يذوب الملح في الطعام .

وتفصيل ذلك من جوامع الكلم النبوية ، حيث ورد في الحديث الشريف :
«يرث هذا العلم - وفي رواية يحمل هذا العلم - من كل خلف عدوله ،
يَنْفُونَ عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين» .

ثم إن علماء المسلمين لم يمنعهم خلافٌ - فيما يحضرنى من الأمثلة
والنماذج - أن يستفيدوا من المخالف ، كما لم يمنعهم تقدم غلط أو امتناع
مواءمة من استدراك ما حصل من الأغاليط ، ومن البحث عن أوضاعٍ
أكثرَ مواءمةً ، وأقربَ نفعاً للفرد والجماعة .

وكل ما ذكرناه من مناخل التأصيل ، وموازين الصواب والخطأ ،
ومقاييس المواءمة هو ما نعينه هنا بعبارة «الضوابط» ، فهي الأداة التي
تفحص الجديد ، وتواكب التجديد .

ومن دون تلكم الضوابط تتبخر الهوية ، أو تهدر التنمية ، أو يضيعان
معاً بفعل ما يُحْدِثُهُ ضيقُ الأفق الاجتهادي من التدافع .

سادساً : العلاقات :

إن المحور الذي أُقَدِّمُ ضِمْنَهُ هذه الورقة ؛ أي : «العلاقات بين التجديد والضبط في الخطاب الديني» قد افترض واضعه - عن علم - بأن هنالك مجموعة من العلاقات - بصيغة الجمع - بين التجديد والضبط في الخطاب الديني . وليس جمع العلاقات في هذا العنوان بجمع لمفردات ، ولكنه جمعٌ نوعيٌّ ، بحيث :

قد تتنوع العلاقات التي تجمع التجديد بالضبط بتنوع العلوم الشرعية ،
فنتحدث عن العلاقات الفقهية والأصولية والعقدية والصوفية ...
وقد تتنوع هذه العلاقات بحسب العلوم الآلية المعروفة تقليدياً من علوم اللغة والمنطق والجدل .. وغيرها .

وقد تتنوع العلاقات التي تجمع بين التجديد والضبط بتنوع العلوم الإنسانية اجتماعية أو نفسية أو أنثروبولوجية أو غيرها .

وهذا كله مما يدلنا على أن مِن دلالة الجمع في كلمة العلاقات أنه جمع نوعيٌّ ، وفي كل نوع منه مفردات ، وهو ما يستدعي تناول كل نوع منها على حدة .
ومن أجل ذلك ، فقد اخترت في هذه الورقة نوعاً واحداً مِن بينها هو العلاقات الأصولية ، وهي أشبه شيء بالمفاتيح التي تفتح أبواب التجديد وتغلقها ، وليس من دونها تجديد إلا بكسر الباب المغلق دون الفتنة والعبث .

سابعاً : العلائق الأصولية بين التجديد والضبط في الخطاب الديني :

حاولت حصر المعطيات الأصولية التي تضبط تجديد الخطاب الديني عن طريق ما تصورته من العلائق التي يقدمها هذا العلم ؛ وقيدت جملة منها من غير أن أجزم بأنها جمعت فأوعت ، أو منعت فحدّت وحصرت .

كما أنني ألفت ما قيدته من تلكم العلائق كالحلقة المفرغة لا يُدري أين طرفاها ، فاحترت في ترتيبها ، وطريقة عرضها ، فليس منها شيء بأخص من غيره أو أعمّ ، وليس منها شيء بأولى من غيره أو أهمّ .

ومع أن لكل واحدة من هذه العلائق التي استقُريت تأثيرها الخاص على العلاقة بين التجديد والضبط في الخطاب الديني اعتبارها الخاص ، وتأثيرها المحدد ، فإنه يمكن تصنيفها إلى أنماط بحسب الوجهة الغالبة لاستخدامها :

فإن منها ما يغلب عليه اعتبار وضع حدودٍ للتجديد ، ومنها ما يغلب عليه فتح آفاق التجديد ، ومنها ما يكاد يكون مرادفاً للتجديد في حد ذاته .

أما العلاقة التي تكاد تكون مرادفة للتجديد في علاقته بالتقليد فهي العلاقة بين الاجتهاد والاعتداء .

وأما العلاقات التي يغلب عليها اعتبار وضع حدودٍ للتجديد فهي :

- أولاً : علاقة القطعي والظني .
- ثانياً : علاقة الكليات والجزئيات .
- ثالثاً : علاقة الاتفاق والاختلاف .

وأما العلاقات التي يغلب عليها فتح آفاق التجديد فهي :

- أولاً : علاقة المنصوص والمرسل .
- ثانياً : علاقة المقاصد والوسائل .
- ثالثاً : علاقة سياق النزول وسياق التنزيل .
- وهذه العلائق السبع المذكورة كلها من دعائم التأصيل ، ولكل منها علاقته الخاصة بحوار التجديد والضبط في الخطاب الديني ، ومنها ما لا خلاف في وجه علاقته بكل من التجديد والضبط ، ولا خلاف أيضاً في حدود وآفاق التجديد في موضوعه .

ولئن كانت طبيعة المشاركة في المؤتمر الحالي مما لا يتسع مثلها لتعريف هذه الأنماط الثلاثة ، ولو ببعض التفصيل ؛ فإنني سأكتفي هنا بذكر شيء من التفصيل عن العلاقة التي تكاد تكون مرادفة للتجديد في علاقته بالتقليد ، وهي العلاقة بين الاجتهاد والاقتداء .

وقد يتيسر في مناسبة قادمة التفصيل في بقية الأنماط بما يشفي الغليل في الموضوع ، وإن كنت على يقين من كون السادة العلماء المشاركين في المؤتمر ممن تغنيهم الإشارة إلى هذه الجملة .

ثامنا : العلاقة بين الاجتهاد والاعتداء والعلاقة بين التجديد والتقليد :

إن العلاقة المرادفة للتجديد في مقابلته للتقليد ، هي علاقة التقابل بين الاجتهاد والاعتداء . ولا يتضح ذلك إلا بتحليل معنى الاجتهاد وما يقتضيه النظر الصحيح في مقابله .

وذلك أنه لا يكاد يختلف تعريف الاجتهاد إلا باختلاف صناعة التعريف ، فإن تعيين جنسه - أي : بذل الوسع - معلوم باعتباره المأخذ اللغوي الصحيح لمعنى الاجتهاد في الاصطلاح ، وذلك مما لا أعلم فيه اختلافاً . وأما فصول التعريف فإنها تختلف باختلاف تعداد شروط المجتهدين ، وهي متفاوتة بتفاوت ما قصده العلماء من التيسير أو التشديد . ولكن حقيقة المعرف فيه هو الاجتهاد المطلق الذي لا يتخلّف فيه شرط من شروطه ، ولا يتقيد بجزء من أجزائه .

وقد جعل الأصوليون في مقابلة الاجتهاد : «التقليد» ، وهو على وزان ما ذكرناه في الاجتهاد من الإطلاق في الطرف الأقصى المقابل .

وهي عبارة مُشَبَّعة في الدلالة على انعدام البذل لأي مجهود ، وعدم توفر أي علم يُشترط في الاجتهاد .

وقد كان بالإمكان أن يخصص الأصوليون المقلد بوصف الإطلاق

كصنيعهم بالنسبة لمقابله ، حيث ميّزوا بين الاجتهاد المطلق وما يليه من أنواع المجتهدين بحسب ما قيّدوه به ، لولا أن عبارة «التقليد» تتضمن كل ما أرادوه من الإطلاق في موضوعها .

وفيما بين الاجتهاد والتقليد مراتب ، منها ما هي أدخل في نوع المجتهد باعتبار الاتباع لقوله ، ومنها ما هي أدخل في نوع المقلد باعتبار الاتباع لغيره . ولئن كان الأصوليون قد فصلوا بعض التفصيل في أنواع المجتهدين ، فإنهم لم يتوقفوا كثيراً فيما يتعلق بأنواع المقلدين ، وذلك أن عبارة التقليد لا تحمل تنوعاً ، فاشتقاقها من التقليد للأنعام ، وليس وراء ذلك في نفي الجهد الفكري مرام .

وقد قسم الزركشي التقليد إلى قسمين : «أحدهما : أن يكون المقلد عالماً بأن الذي يقلده لا يخطئ فيما قلده فيه . فيلزمه القبول بمجرد ، كقبول الأئمة عن الرسول الأحكام ، وقبول قول المجمعين ؛ قال الأستاذ : «وأجمع أصحابنا على وجوب هذا القول ، وإنما اختلفوا في تسميته تقليداً» .

والثاني : قبوله على احتمال الصواب والخطأ .» .

وأول ما نلاحظه من خلال هذا التقسيم هو : أن مجرد انقسام حقيقة «التقليد» استدعى رفض التسمية بالتقليد ، حيث قال : «وإنما اختلفوا في تسميته تقليداً» .

والملاحظة الثانية : أن ما ذكر في القسم الأول لا يعقل أن يسمى في

الفقه تقليداً ؛ لأنه إعمال للدليل .

وقد بين الشيخ زروق المراتب الموجودة بين إطلاق الاجتهاد وإطلاق التقليد ، واستظهر في ترتيبه بما جاء عند صاحب مفتاح السعادة ، ونصه :

«**التقليد** : أخذ القول من غير استناد لعلامة في القائل ، ولا وجه في المقول ، فهو مذموم مطلقاً ، لاستهزاء صاحبه بدينه .

والاقتداء : الاستناد في أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه ، وهذه رتبة أصحاب المذاهب مع أئمتها ؛ فإطلاق التقليد عليها مجاز .

والتبصر : أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبداد بالنظر ، ولا إهمال للقول ؛ وهي رتبة مشايخ المذاهب وأجاويد طلبة العلم .

والاجتهاد : اقتراح الأحكام من أدلتها ، دون مبالاة بقائل .

ثم إن لم يعتبر أصل متقدم فمطلق ، وإلا فمقيد .

والمذهب : ما قوي في النفس ، حتى اعتمده صاحبه» .

واستبعاد عبارة التقليد نظراً لما فيها من المعنى المذموم أولى عند التدقيق ؛ وقد قال ابن العربي تعليقاً على تعريف التقليد بأنه «القبول من غير حجة» : «لا يصح ؛ لأنه لولا قيام الحجة على الالتزام لذلك ؛ لما لزم ولا قُبِلَ ؛ لأن الأقوال مع عدم الحجة سواء» .

ومن هنا فإن المقابل اللائق للاجتهاد هو الاقتداء .

ومرجع ذلك إلى ما قرره غير واحد من الأصوليين من «أن تقليد المجتهد لغيره ممن هو أعلم منه ، وترك رأيه لرأيه ضرب من الاجتهاد في تقوية رأي الآخر في نفسه على رأيه ، لفضل علمه وتقدمه ، ومعرفته بوجوه النظر والاستدلال» .

وأما التقليد فإنه إنما يصلح أن يكون مقابلاً للتجديد ؛ لأن التجديد أمر حتمي في الوجود لاسيما باعتبار توالي أجزاء الزمن ، وبصفة أقل وضوحاً في الارتباط الحتمي بين الزمان والمكان من حيث التجدد ، حتى لقد نَحَتْ في اللغة للتعبير عن مفهوم هذا الارتباط تركيباً مزجياً هو الزمكان .

وكما أن التجدد عملية مستمرة باستمرار الأكوان ، فإن الاجتهاد عملية مستمرة إلى انقطاع التكليف ؛ قال الشاطبي رحمه الله : «الاجتهاد على ضربين : أحدهما : لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . والثاني : يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا .

فأما الأول : فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط ، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله ، ومعناه : أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله (...) كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلا شك أن من الناس من لا شيء له فيتحقق فيه اسم الفقر فهو من أهل الوصية ، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً ، وبينهما

وسائط كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له فينظر فيه هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صور النازلة نازلةً مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظيرٌ.

وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهاد أيضاً (...). فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به.

فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: «... إلخ».

ومن هنا نعلم أن الضابط الأصولي الأول والأهم لتجديد الخطاب الديني هو الاجتهاد بكل ما يشتمل عليه من المفاهيم والقواعد والضوابط التفصيلية؛ فإن اعتبار هذا الضابط في تجديد الخطاب الديني هو الجنس الأعم الذي يشتمل على غيره من الضوابط.

كلمة سعادة مفتي جمهورية تترستان

معالي الشيخ كامل سميع الله

مفتي جمهورية تترستان

جمهورية تترستان واحدة من أكثر المناطق الواعدة والمتقدمة اقتصادياً في روسيا ، ووفقاً للتكوين العرقي للسكان ؛ تصنف الجمهورية على أنها متعددة الجنسيات والطوائف .

لعدة قرون تعيش في هذه الجمهورية شعبان رئيسيان «التتار والروس» ، بالإضافة إلى أكثر من 170 جنسية أخرى ، كما تعيش في هذه الجمهورية أصحاب أكبر الديانات في العالم ، وهي الديانات الثلاث : الإسلام ، والأرثوذكسية ، واليهودية ؛ لذلك ، فإن أعلى قيمة لمجتمع تترستان وأكبر إنجاز للجمهورية هما السلام والوئام بين الأعراق والأديان .

وقد تبين أن نموذج التنمية في تترستان في المجال الإثني والطائفي ، أصبح مطلوباً في كل من الاتحاد الروسي بل وعلى المستوى الدولي ، وأصبح يعرف باسم «نموذج تترستان» ، حيث أصبح السلام والوئام بين الأديان أساساً للتنمية الاجتماعية والاقتصادية الناجحة لمنطقتنا داخل روسيا .

وبفضل موقف السّلاط العادل تجاه الأديان على حدّ سواءٍ ، يوجد أكثر من 1500 مسجدٍ ، وجامعتان إسلاميتان ، و8 مدارس دينيّة ، كما تمّ بناء الأكاديميّة الإسلاميّة البلغاريّة بالدّعم الفدراليّ ، إضافةً إلى جميع ما سبق تتواجد في جمهوريّة تاتارستان واحدةً من أكبر الإدارات الدينيّة الفعّالة والكبيرة في روسيا «الإدارة الدينيّة لمسلمي جمهوريّة تاتارستان» ، لها العديد من النشاطات على المستوى المحليّ والدّوليّ .

وفي عام 2022 ، ستحتفل روسيا على مستوى الدّولة بالذّكرى 1100 على دخول الإسلام إلى دولة بلغار الفولغا ؛ فللإسلام مثل هذا التّاريخ القديم على أراضي روسيا الحديثة ، ناهيك عن شمال القوقاز ، حيث تغلغل الإسلام حتّى قبل ذلك بقرون .

الاحتفال على مستوى الدّولة بهذا التّاريخ العظيم يدعمه فخامة رئيس روسيا فلاديمير فلاديميروفيتش بوتين شخصيّاً ، وأنا واثقٌ من أنّ هذا الحدث سيفتح بلادنا للمجتمع الدّوليّ بهيّةٍ جديدةٍ تمامًا ؛ لأنّ روسيا وطنٌ للمسلمين .

لماذا أعطى رئيس دولتنا هذا الحدث هذه الأهميّة ؟ هذا القرار هو دليلٌ حيٌّ على سياسة الأديان الحكيمة وبعيدة التّظر لقيادة بلدنا ، والواقع الذي نراه يدلّ على متانة العلاقة وحسن الجوار بين المسلمين والمسيحيّين والشّعوب الأخرى ، الذين تعتبر روسيا وطنهم الأم .

الحدث الذي وقع في عام 922 على ضفاف نهر الفولغا في قلب روسيا الحديثة ، هو حدثٌ تاريخيٌّ عظيمٌ ، ليس لشعب التتار فقط ، بل لبلدنا -متعدّد الجنسيّات- بأكمله ؛ لأنّ تبنيّ الإسلام قبل 11 قرناً كان طواعيةً ، وأظهر للبشريّة مثلاً للتناغم بين الأديان والسّلام بين الأعراق ، اليوم يحمل وطننا العظيم في داخله استمرار هذه المهمّة التاريخيّة ، وكما نرى ؛ فإنّ هذا المصير النبيل ينشأ رمزياً من لحظة اعتماد الإسلام في فولغا بلغاريا .

ومن المهمّ أيضاً ؛ أنّ تاريخ تغلغل الإسلام في منطقة الفولغا في روسيا يعتبر دليلاً على أنّ إيماننا يعترف به السكّان الأصليون في بلدنا . لذلك إذا لم نأخذ في الاعتبار الكيان الإسلاميّ ، فإنّ جوهر المجتمع الرّوسيّ متعدّد الطوائف اليوم يستحيل إدراكه بشكلٍ موضوعيّ .

وقد أمرنا الله تعالى بذاته في كتابه الكريم أن نتعارف ونتألف فقال تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾

[الحجرات: 13]

لقد ولّد الإسلام في بلدنا ظاهرةً فريدةً من نوعها على نطاقٍ عالميّ ، عقلية المسلمين الرّوس الذين عاشوا لقرونٍ في تقاطع الثقافات والحضارات ، ولديهم تراثهم الرّوحيّ الغنيّ ، ويشاركون بنشاطٍ في تنمية الاقتصاد الرّوسيّ .

نستمدّ قيم التسامح الديني على وجه التحديد من التراث الديني الروحي التتاري الذي لا يقدر بثمن، والذي نشأ وتطوّر في ظروف مجتمع متعدّد الطوائف .

لسوء الحظّ ، في إطار هذا الخطاب ، من المستحيل حتّى أن نتعرّفوا بإيجازٍ على مساهمة مسلمي التتار في تطوير الثقافة الإسلامية العامّة ، لكننا نحترم بشدّة هذا التراث ، وندرسه ونعمّمه ، والحمد لله تعالى لا مانع من ذلك ، بل على العكس من ذلك ؛ فإنّ تكوين موقفٍ محترمٍ في المجتمع تجاه التراث الثقافي والتاريخي لشعوبهم وللثقافات الأجنبية ؛ هو بالضبط نتيجة للسياسات المحترمة بين الأعراق والأديان في تاتارستان ، وهذا هو الذي يسمح للمسلمين بإدراك قوميّتهم وهويّتهم الدينيّة .

موقف السّلاطات المتكافئ من الفئات المختلفة يرى بالأفعال لا بالأقوال ، من قبل أكبر منظّمتين دينيّتين في تاتارستان : الإدارة الدينيّة العامّة لمسلمي جمهوريّة تاتارستان ، و متروبوليتان تاتارستان .

بدأ ببناء الأكاديميّة الإسلاميّة البلغاريّة في مدينة بلغار القديمة -عاصمة فولغا بلغاريا- ، حيث تمّ تبني الإسلام ، بالتزامن مع إعادة بناء إحدى الكنائس الأرثوذكسيّة القديمة في قازان ، وتمّ إحيائها بالتزامن مع الأضرحة الأرثوذكسيّة في Sviyazhsk .

كما تقوم منظّماتنا أيضاً بتفاعلٍ نشيطٍ مع بعضها البعض ، دون انتهاك

الاتفاقية التي لا تزعزع : عدم الدّخول في مناقشاتٍ لاهوتيةٍ فيما بينها !
نحن لا نتدخل أبداً في القضايا العقائدية لبعضنا البعض ، لكننا
نتعاون في مجال الأعمال الخيرية ، ونتحدث معاً عن تعزيز القيم الإنسانية ،
وننظم أنشطة اجتماعية مشتركة من أجل لفت انتباه الجمهور إلى قضية
الانسجام بين الأديان والأعراق .

كانت إحدى أحدث المبادرات هي أول رحلة استكشافية عبر الأديان
إلى البروس في أغسطس من هذا العام ، ضمّ الفريق ممثلين دينيين من
الإدارة العامة لمسلمي جمهورية تترستان ، ومتربوليتان تترستان ، أصبح
الصعود إلى أعلى نقطة في القارة الأوروبية دليلاً رمزياً على علاقات حسن
الجوار الحقيقية بين شعوب تترستان .

كانت الفكرة الرئيسية هي : أنه على الرغم من وجهات النظر الدينية
المختلفة ، إلا أننا جميعاً في صف واحد ، نتبع هدفاً مشتركاً ، وبالتالي تمكّنا
من الوصول إلى هذا الارتفاع .

وهذا مثال لبعض بلدان العالم التي لأسباب مختلفة لا يمكنها تحقيق
التفاهم المتبادل والتوازن بين ممثلي مختلف الأديان ، على طول الطريق ،
سمح لنا هذا بدحض بعض الصور النمطية عن الإسلام ، وإظهار المسلمين
بصورتهم الحقيقية ، صورتهم النشطة والصحية والعصرية والمتنوعة والهادفة .

وقد نبهنا الله في كتابه الكريم ، إلى حقيقة أنه خلقنا مختلفين في الألوان والألسن ، مما يترتب عليه اختلاف الثقافات والطبائع ، وأن ذلك سنة كونيّة مطردة ، فقال تعالى :

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ السِّنِّكُمْ وَالْوَلَدِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الزّوم: 22] .

لذلك ، فإنّ الإسلام يحمل فكرة التعدّدية الثقافيّة ، وفيما يتعلق بمسألة العلاقات بين الأعراق ، فإنّ التعليم الواضح لدينا هو أنّ الهيكل الداعم للسلام المشترك والوئام هو العدل والفرص المتكافئة لتنمية الثقافات والشعوب المختلفة ، وأنّ جميع الناس متساوون بغضّ النظر عن جنسيّتهم وعرقهم .

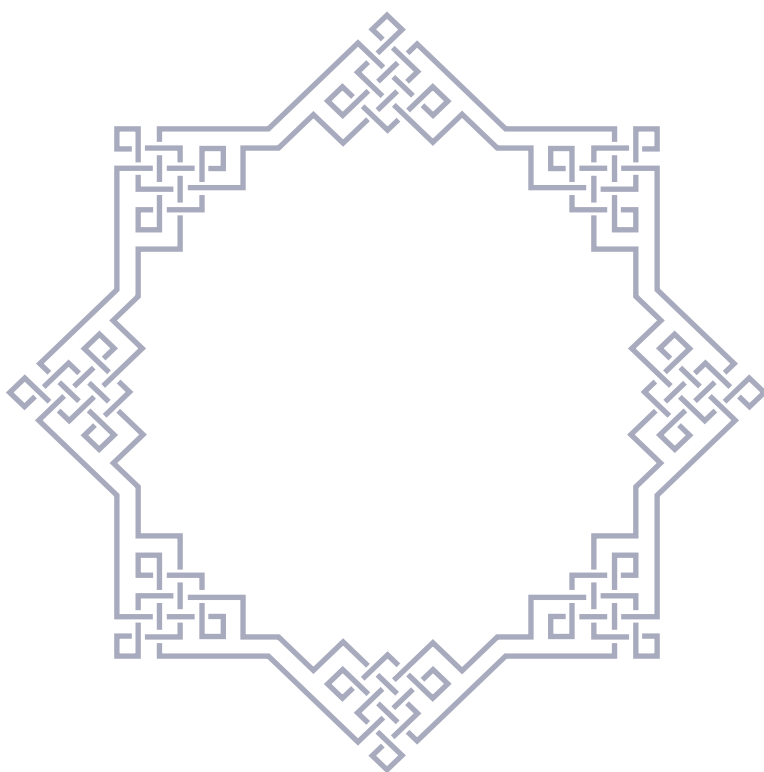
هذه الآية من القرآن الكريم هي مبدأ ذهبيّ أساسيّ يضع أساساً متيناً للوئام والسلام بين مختلف الجماعات والشعوب ، بناءً على احترام تقاليد ومعاليم بعضها البعض ، والحقّ في تطوير الثقافات واللغات الأصليّة ، والرغبة في الحفاظ على المثل الروحيّة والأخلاقيّة لكلّ الشعوب ، هذا هو أساس ازدهار وتآرستان والصداقة بين الشعوب .

هناك تفاهم في تآرستان على أنّ الجمهوريّة قويّة بالناس ، قويّة بالشعوب التي كتب الله تعالى لها العيش هنا على هذه الأرض وأن يحموها بكلّ الوسائل للأجيال القادمة ، وهذا هو سبب احترام وتكريم تقاليد الوحدة

والأخوة ، وكذلك القيم الروحية لبعضنا البعض في جمهوريتنا ، على الرغم من الاختلافات في المعتقدات ؛ فإن كل دين أنزله الله للإنسانية لا يحمل سوى الخير والعدالة الاجتماعية والمحبة .

وهنا أختتم حديثي ، وأسأل الله عز وجل أن يهب مسلمي العالم كله رحمته التي لا حدود لها ، وأن ينزل الرخاء للشعوب الشقيقة ، ويقوّينا جميعاً في الأعمال الصالحة والخير !





خطاب الوضع وتجديد صياغة الخطاب الديني

الأستاذ الدكتور يوسف حميتو

عضو هيئة التدريس بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

بداية ينبغي أن أؤكد على منطلق هذه الورقة ، من حيث إنها لن تُعنى كثيرا بتفاصيل الدرس الأصولي الذي ينتمي إليه خطاب الوضع ، إلا بالقدر الذي يخدم الغاية منها ، وما تفرضه الحاجة إليه من بيان ، أو تحليل ، أو اعتراض ، أو نقد ، ولذلك ، فلن يجد القارئ لهذه الورقات إلا إشارات خفيفة لمجموعة من القضايا الأصولية التي نرى أن إدراجها في سياق هذا الموضوع سيكون من باب الحشو ، وإعادة المكرور ، وإن كان لا بد من إعادة المكرور فليكن وسيلة لا مقصدا في ذاته .

أولا : أي خطاب ديني نقصد ؟

إذا تقرر أن نسبة الخطاب إلى الشرع له موجباته ، فإن الأمر نفسه ينطبق على الخطاب الديني ، حيث إن وصف الخطاب بأنه ديني يعني أنه خطاب له هوية بغض النظر عن تمثيله له تمثيلا صحيحا أم لا ، كما يعني أن هذا الخطاب ناتج عن النسق العقدي والتاريخي والاجتماعي والسياسي الذي ينتمي إليه ، فهو يمثل كل ذلك في مخرجاته الفكرية والتربوية ، وممارساته الاجتماعية والسياسية .

وبما أننا ننتمي إلى الإسلام اعتقادا وممارسة ، فإن الخطاب الديني الذي نعالجه هو الخطاب الديني الإسلامي ، وليس يعنينا أي خطاب ديني آخر إلا لندعو مع شيخنا العلامة عبد الله بن بيه رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي رجال الدين في الأديان الأخرى ليستخرجوا كما هو مطلوب من علماء الدين المسلمين الرواية الصحيحة لأصل الدين ، والرؤية السليمة للإنسان بمفهومه الكلي باعتباره قطاعا من قطاعات الخطاب الإسلامي خصوصا والديني عموما الشرعي ، إذ لا يجوز لنا أن ندندن حول تجديد الخطاب الديني الإسلامي ، دون أن نطالب نحن المسلمين بحققنا في دعوة المخالف إلى ما هو مطلوب منا ، تحت القناعة التامة بمقولة الفيلسوف هانس كيونغ : « لا سلام بين الإنسان إلا بالسلام بين الأديان » .

« إذن فما هو الخطاب الديني ؟ »

لا بد من الإقرار أن كل دعوة إلى تجديد الخطاب الديني هي دعوة لن تكون سليمة منطلقا ، أو وسيلة أو مقصدا ، إلا إذا كانت موضوعية في أحكامها ، تملك الجرأة وليس الجراءة على مراجعة تفسيرات وتلخيصات وشروح أسلافها ، وأن تكون شجاعة في تقرير أن كثيرا من مناهج القضايا في الزمن نفسه لم تعد هي نفسها ، لتغيرها بتغير السياقات ، لكن مع التزام القاعدة القرآنية ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾ [النساء: 171-171] ، ودون الوقوف في فوهة تنميط الدين وفق منهج تدين متشدد أو متحلل ، بل أن نقف موقف المنضبط «للحد الأعدل الأوسط» ، الذي هو الخطاب الديني المتعلق بالتوجيه الإلهي في قوله سبحانه وتعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة: 185-185] ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «بشروا ولا تنفروا ، ويسروا ولا تعسروا» ، والمعتبر في هذا التجديد المنشود هو ألا تكون

«المراجعة تراجعاً»، وألا يصبح «التسهيل تساهلاً»، وألا يستحيل «التنزيل تنازلاً».

إذن، إذا كان الخطاب الديني يستمد مرجعيته ومشروعيته من الخطاب الشرعي، فإننا يمكن أن نقارب صورته بكونه: «الخطاب الذي يهدف إلى جعل الدين فاعلاً في الحياة الإنسانية بكل مكوناتها، ويستثمر قيمه ومبادئه وأحكامه في التعامل مع قضايا ومتغيرات وإكراهات العصر، ويكيف مضمونه حسب الفئة التي يستهدفها، والوسيلة التي يوظفها لبناء الوعي بالذات والهوية والانتماء».

يمكن أن نقرر أن هذه المقاربة إن تجوّزنا باعتبارها تعريفاً، تصلح أن تنطبق على كل خطاب هذه طبيعته، إسلامياً كان أو غير إسلامي، غير أننا إذا رمنا قصره على الخطاب الديني الإسلامي يجب أن نستحضر سياقات الخطاب الديني المعاصر من خلال ما يلي:

- ❖ واقع الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية، وما أسفر عنه ذلك من واقع جديد ومتغيرات كان لها انعكاساتها التي لا يستطيع أحد قياس امتدادها الزمني في ظل تراكمات التاريخ الحديث.
- ❖ الصراع على الهوية الذي قام بين المسلمين الذين تبنا المنهج الغربي كلاً أو جزءاً لإصلاح المجتمعات الإسلامية وتسموا بالحدثيين، وبين «المحافظين» الذين وقفوا بالمرصاد لكل محاولات

التحديث الفكري والتربوي ، والعلمي ، والاجتماعي ، والسياسي ،
وظهور براديجمات مختلفة بعضها يتأسس على المخیال التاريخي
السلفي ، وبعضها يتأسس على الانتماء الإنساني المطلق ، ويتوسل
بالفردانية حيناً وبالفردية أحياناً ، وهو ما أدى إلى الانتقال من
سؤال النهضة في الفكر الإسلامي الحديث إلى سؤال الهوية في
الفكر الديني المعاصر كما يرى الدكتور رضوان السيد .

❖ انحسار البعد الديني لنظام الحكم في المجتمعات الإسلامية ،
وخاصة العربية ، وتحولها من نظام الدولة الإمبراطورية إلى الدولة
الوطنية القطرية ، وهو ما أنتج معارضة صريحة لصورة الحكم
في الدولة المعاصرة بمختلف النظم الحاكمة فيها .

❖ استيراد المشاريع القومية واليسارية وصبغها بالصبغة الدينية ،
والتكتل ضمن تيارات سياسية وأيديولوجية ، واعتبار هذه
التيارات الصورة النمطية للممارسة السياسية الإسلامية ، واعتبار
أن من يخالفها أو يعارضها هو يعارض صحيح ، بل وصريح الدين .

❖ بروز تيار وجد صدى لدى فئات عريضة في المجتمعات المسلمة ،
وهو تيار اعتنى بأسلمة المعرفة والعلوم ، وسعى إلى أن يخلق لكل
حقل معرفي أو فكري أو علمي واقتصادي صورة إسلامية ،
حيث تصبح هذه الصورة جزءاً من مشهد تتصادم فيه
الرؤى المعرفية .

❖ استقواء أنماط معينة من التدين في أواخر أربعينيات إلى أواخر سبعينيات القرن الماضي بالحاجة السياسية لبعض الأنظمة ، والتوسل بثقافة التكفير واحتكار الدين وصفة الأمة ، مما ولد اصطداما بين المجتمعات وأنماط التدين الوافدة عليها من جهة ، وبين هذه الأنماط الدينية والسلطة الحاكمة .

❖ تصدر أفراد غير متخصصين في الدين للتنظير للقضايا السياسية والاجتماعية والأخلاقية من منظور ديني ، دون أن يمتلكوا الآليات الشرعية الأساسية للتعامل مع النصوص الشرعية وتنزيلها على الواقع ، وأصبحوا يمثلون مرجعيات روحية وفكرية لأتباعهم ، وبالتالي حَلَّ المفكر محل الفقيه ، وفاض بفكره على دائرة العالم الشرعي فغمرها بتنظيراتها التي هي أقرب ما يكون إلى تقرير الحلال والحرام بشكل مباشر أو غير مباشر وفُق الرؤية المقاصدية المتجردة من أصول الفقه ، بمعنى بناء وسقف وجدران بدون أرضية أساس ولا أركان أو عَمَدٍ ترفع سقف الاجتهاد ، مع قُدرة على توظيف فلسفة الخطاب الديني في تثوير الوجدان وتجييش العواطف ، فأصبح عند الكثيرين هذا النوع من الخطاب هو نفسه الشرع الذي لا محيد عنه .

❖ تغير الواقع في كثير من البلاد الإسلامية في أوائل هذا القرن نتيجة الاضطرابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مع

بلوغ تيار العولمة أوج قوته مما أسهم في عواقب وخيمة على هذه البلاد .

ويلخص العلامة عبد الله بن بيه هذه السياقات في كتابه «تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع» في سؤال مهم عنونه ب «ما المشكلة ؟» ، وسعى إلى بيان ملامح هذه المشكلة من خلال تفكيك مكوناتها ، حيث يقول : «إنها وضع فكري يسيطر على نفوس الأمة وعقولها ، ويطبع سلوكها ، ويُعطل مسيرتها ، ويُكبّل خطاها ، ويصرف طاقتها في قنوات العدم الذي لا يُنتج إلا عدماً ؛ لقيام التمانع السلبي بين دعويين : **أولاهما** ، حداثيّة تبحث عن منتج مقلد ، ومفهوم هلامي تبريري ، تجعل منه مقدمة ضرورية ، ومعبراً وممرّاً إجبارياً لكل عمل نهضوي ، فحكمت بالتوقف ما لم يُلبَّ شرطها ويتقدّم رهطها .

والثانية ؛ دعوى دينية لا تسمح للواقع بالإسهام في مسيرة التطوير وسيرورة التغيير ما لم تنخله بغربالها ، وتكسوه بجلبابها ، ويستجيب لطلابها ، تتجاهل الواقع وتعيش في القواقع ، حمل بعض منتحليها فقهاً وليسوا بفقهاء ، فحكموا بالجزئي على الكلي ، وتعاملوا مع النصوص بلا أصول ، فأمرّوا ونهوا وهدموا وبنوا .

تراكمٌ تاريخي عمره قرون أسهم فيه الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية ، فاستولى على الزمان والمكان والإنسان ، بمعنى أنه استولى على

التاريخ وأصبح غيرهم «الغربيين» خارج الزمن ثقافة وفكراً وإبداعاً. مما جعل الشريعة خارج المجال اليومي للحياة أي خارج الممارسة في الواقع في أغلب الأقطار، الأمر الذي حرم الأمة من أن تقوم بجهد ذاتي، بأيد راشدة وعليمة في تطوير موروثها بناء على تجارب الحياة وإكراهاتها، فانزوى الفقه عملياً إلى مجال الأحوال الشخصية. وانبرى للإجابة في غمرة الأحداث -ربما بحسن نية وسلامة طوية- ثلة تظن أنها بقفزة يمكن أن تغير الإنسان وتعيد عقارب ساعة الزمان».

كانت النتيجة إذن أن الخطاب الديني المعاصر أصر على التمسك بالقطيعات، ورفض الاندماج في واقع الناس، رغم أن دائرة هذه القطيعات لا تقارن بمساحة دائرة الظنيات والمتغيرات التي يملك المنهج الأصولي الرصين المتسلح بروح العصر أن يجعلها بكل سلاسة مندرجة تحت القطيعات لا تحيد عنها ولا تحيف عليها، مما أعطى المبرر للكثيرين بأن يصفوا الدين بكونه نخبويًا متعالياً على حاجات الناس، بل وقاصراً عن استيعاب التغيرات الحضارية.

ثانيا- الخطاب الشرعي والخطاب الديني :

كل ما سبق يفرض علينا سؤال مشروعا : ما علاقة الخطاب الديني بالخطاب الشرعي ؟

حين نتأمل كتابات ودراسات كثير ممن كتب في الخطاب الديني ، يمكن أن نخلص إلى أنهم أصناف تتباين مرجعيتها وأهدافها ، ولكن الصنف الذي يهمنا هو ذلك الذي يضيف على الخطاب الديني صفات الخطاب الشرعي ، وهو ما لا نتفق معه جملة وتفصيلا ، لاعتبارات مآلية وذرائعية كثيرة ، أعلاها خطورة نسبة نتائج أي خطأ في تلقي النص الشرعي أو فهمه أو تنزيله إلى الدين نفسه ، وأدناها سؤال : من هو الذي يمثل الدين في ظل تنوع الخطابات الدينية المعاصرة ؟ وبأية اعتبارات ؟ ووفق أية معايير ؟ وضمن أي دائرة أو مساحة ؟

لهذا نؤثر أن يكون منطلقنا أولا تقرير أنه ليس ضرورة أن يكون الخطاب الديني هو نفسه الخطاب الشرعي ، إذ غالب ما يروج في الساحة من الخطاب الديني إما نظري لا يتوافق كلا أو جزءا مع الواقع أو مع قواعد وقيم الدين نفسه ، وإما جامح غير منضبط ، وإما متوسل بابتداعات وإن صحت لفظا ومعنى فغير صحيحة سياقيا واستثمارا ، وإما خطاب هو لا شيء في ذاته غير أنه لقي لسفسطاته حَمَلَةً .

معنى هذا أنه لا الخطاب الديني ولا الخطاب الدعوي في أي صورة

تَمَثَّلَا هما الخطاب الشرعي الأصيل ، وإن كانا فرعين عنه يمتاحان منه ، وهذا التلازم الطردي الذي يقيمه البعض بين الخطاب الشرعي والخطاب الديني والدعوي نوع من التحكم والتعسف في استعمال المفاهيم الأصولية ، وتغليب للمفاهيم الفكرية المستحدثة ضمن سياقات تاريخية لا تتجاوز 150 سنة .

قد يستشكل البعض التفريق بين الخطاب الشرعي والخطاب الديني ، لكنه إشكال يزول بمعرفة ما التجديد الذي نرومُه ؟ ما هي ملامحه ؟ هل من الضروري أن يُطلق عليه وصف «تجديد الخطاب الديني» ، أم يصدق عليه فقط أن نقول : «تجديد صياغة الخطاب الديني» ؟

وما نقرره هنا أننا بعيدون كل البعد عن الفصل بينهما ، وما نتيقنه أن التفريق بينهما لازم من لوازم الفهم والتشخيص والعلاج ، فبقواطع الخطاب الشرعي نحكم ، وإليها نتحاكم ، وبها نعالج أخلال اجتهادات الخطاب الديني الذي نتنتجه . ولبيان المقصود تأسيساً على المرجعية التي ننطلق منها ، سنستجد بكلمة لشيخنا العلامة عبد الله بن بيه ، قالها في الملتقى الثاني لمنتدى تعزيز السلم سنة 2015 بأبوظبي ، وهي كلمة أتت في سياق السعي إلى تصحيح المفاهيم ، ومعالجة الأخلال المنهجية التي وقع فيها كثير من المنتسبين إلى الإسلام أدت إلى تعسفهم على روحه ومقاصده ، وافتياتهم عليه بتأويل نصوصه تأويلاً فاسداً ، أو تقويلها ما لم تقله وفق

منهج تنعدم سلامته كليا بعرضه على المنهجية الأصولية السليمة التي تموقع النصوص وبنفس الروح تموضعها ، يقول حفظه الله :

«المشكلة في عمقها مشكلة خطاب التجديد ، ولك أن تسميه ما شئت ، سمه تجديدا أو مراجعة ، أو ثورة ، أو إثارة ، أو إحياء ، فخلاصة الأمر كله أنه ينبغي تجديد صياغة الخطاب الديني بإعادته إلى أصوله ، وإعادة تركيب المفاهيم الحقيقية الصحيحة لغة وعقلا ومصلحة ، ومقاربة إعادة برمجة العقول وتوجيه الإرادة إلى البناء بدل الهدم ، والإيجاد بدل العدم ، ومقارنة الحجة بالحجة لتحرير العقل بالدين وتبرير الدين بالعقل ، فلا تفاوت ولا تناقض ، من خلال منهجية جديدة في صياغتها ، قديمة في جذورها ، خارجة من رحم الإسلام ومن رحم التراث ، ومن جذور المعارف الإسلامية والإنسانية ، وبإنتاج خطاب جديد في مضامينه الزمنية لكنه قديم في ثوابته الأزلية ، يبني الأسباب الشرعية على الشروط الزمنية ويراعي الموانع البشرية» .

ثالثاً- الخطاب الشرعي : أرضية تجديد صياغة الخطاب الديني

رغم إقرارنا بأهمية التعريفات التي يعطيها المعاصرون لمفهوم الخطاب ضمن الدراسات التداولية ، فإننا كما ألزمت أنفسنا في هذه الورقة لن نتعامل في هذا الجزء منها إلا مع الخطاب في مفهومه الأصولي ، باعتبار أن موضوعنا الذي فرضه سياق البحث هو «خطاب الوضع» قسيم الخطاب التكليفي ، وكلاهما قسما الحكم الشرعي الذي حوّمت حوله وفوقه التصورات ، وتنازعت أمره التأويلات ، وتجاذبت صوابه التنزيلات .

«1- مفهوم الخطاب :

يقرر إمام الحرمين الجويني رحمه الله أن الخطاب هو ما «فُهِمَ منه الأمر والنهي والخبر ، ومتى فُهِمَ منه أَحَدُ هذه فُهِمَ الكل ، فإن كل أمر نهى وخبر . وكل نهى : أمر ، وكل خبر : أمر ونهى» .

نفهم من هذا النقل عن الجويني رحمه الله أن الخطاب متعلق بإحدى جهتين :

- **جهة المخاطب :** حيث يكون قصده إفادة حال نفسه فينشئ إرادة الأمر أو النهي بناء على حبه الإتيان بالشيء أو كراهته له ، وقصد الأمر أو الناهي أن يفعل المأمور ما يأمره به لحسن المأمور به ، أو أن ينتهي عما نُهي عنه لقبح المنهي عنه معنى قائم في النفوس ، ولذلك لم يكن له بد من عبارة يقع بها التفاهم ، ويتحقق بها قصد الإفهام .

- **جهة موضوع الخطاب :** حيث ينبئ المخاطب عن حال الغير فيكون خبرا .

« 2- نسبة الخطاب إلى الشرع :

تتضح هذه النسبة جلية بقول ابن رشد الحفيد رحمه الله في بدايته حين حدد طرق تلقي الأحكام الشرعية بالجنس بقوله : «الطُرُق الَّتِي مِنْهَا تُلْقِيَتِ الْأَحْكَامُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِالْجِنْسِ ثَلَاثَةٌ : إِمَّا لَفْظٌ ، وَإِمَّا فِعْلٌ ، وَإِمَّا إِفْرَارٌ . وَإِمَّا مَا سَكَتَ عَنْهُ الشَّارِعُ مِنَ الْأَحْكَامِ فَقَالَ الْجُمْهُورُ : إِنَّ طَرِيقَ الْوُقُوفِ عَلَيْهِ هُوَ الْقِيَاسُ » ، والتأمل في هذه القالة يفضي بنا إلى أن الخطاب في نسبته إلى الشرع لازمه أن «يصدر عن لا يجوز الخطأ عليه والذي لا يجوز الخطأ عليه هو الله تعالى ، ورسوله صلى الله عليه وسلم ومجموع الأمة» ، وإذا كان هذا ، فإن الإجماع على «تناول الخطاب الشرعي جميع الأمة على اختلاف طبقاتها إلى يوم القيامة» .

مما سبق نستنتج أن الخطاب الشرعي ثلاثة أقسام :

- **خطاب إلهي :** ومصدره القرآن الكريم بما ثبت له من الخصائص الإعجازية ، والخصوصيات اللغوية ، وصلوحيته الزمانية والمكانية ، وعمومه المعنوي ، وكونه كلي الكليات وأصل الأصول .
- **خطاب نبوي :** بأي طريق تلقاه وحيا من الله ، أمرا ، أو نهيا ، أو إخبارا ،

أو اجتهدا منه حُفَّ بالعصمة من الخطأ ، بكل ما ثبت للخطاب النبوي من خصائص وخصوصيات مؤيدا فيه بالمعجزات اللغوية أو الحسية ، أو النبوءات الغيبية ، مما يحتاج به ويبنى عليه الاعتقاد والعمل .

- **خطاب جمعي** : يتعلق بعموم الأمة ، وكونه شرعيا فلائنه أولا يرجع إلى المنقول عن الشارع قولاً أو فعلاً أو تقريراً ، وثانياً ؛ لأنه مرتبط بالفهم المنقول جيلاً بعد جيل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وثالثاً ؛ لأنه مأمون عليه الزلل لارتباطه بالعقل الجمعي للأمة وهذا بشهادة النصوص الشرعية نفسها قرآناً وسنة ، ولذلك كان إجماع الأمة مصدراً للأحكام ، صحيح أنه لا يستقل بنفسه دليلاً ، لكنه أحياناً يتقوى بتضامه إلى الأدلة الأصلية التي مآلها في نهاية الأمر إلى حكم الله سبحانه وتعالى دون غيره ، وأحياناً يكون طريقاً للارتقاء بالدليل الشرعي من الظنية إلى القطعية .

« 3- مفهوم الخطاب الشرعي :

ليكن ما نبدأ به في هذا الموضع تقرير أن علماء الأصول نحواً مناخى مختلفة في تعريف الخطاب الشرعي اتجاهات مختلفة ، ولربما تأثر التعريف عند كثير منهم بالخلفية الكلامية التي ينطلق منها كل فريق خاصة فيما يتعلق بالجانب الإلهي المتمثل في كونه سبحانه وتعالى يتصف بصفة الكلام التي هي عند بعضهم من صفات المعاني التي تستتبع صفات معنوية فيكون سبحانه تعالى متكلماً ، وما يتلو ذلك عند بعضهم من كون هذا الكلام كلاماً نفسياً أزلياً ، أم لفظياً إلى آخر ما يتفرع عن ذلك من جدل ، لكن هناك شبه اتفاق على أن : «خطاب الله -تعالى- المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخيراً أو وضعاً» ، وإن كان بعض الأصوليين نحاً إلى منحى عدم شمول الخطاب الشرعي للخطاب الوضعي ، باعتبار أنه يرجع في حقيقته إلى الخطاب التكليفي .

« 4- أقسام الخطاب الشرعي

مما سبق يتبين أن الخطاب الشرعي قسمان : خطاب تكليفي ، وخطاب وضعي ، وهذا التقسيم ليس اعتباطياً ، إنما اقتضاه النظر العقلي والمنهج المنطقي في وضع الحدود والتعريفات ، فقد رأى الأصوليون أنه من الضروري ألا يبقى خارج حد الخطاب الشرعي شيء هو جزء من ماهيته أو متعلقاً بها تعلقاً قريباً ، فإذا كان الخطاب التكليفي يثبت بالنقل والسمع ، فإن

الخطاب الوضعي تجسير عقلي لما بين الخطاب التكليفي المجرد والواقع المنزل عليه ، بمعنى آخر : إذا كان الحكم التكليفي يثبت اقتضاء بالأمر والنهي وجوباً أو تحريماً أو ندباً أو كراهة ، فإن تنزيله من سماء التصورات إلى أرض التصديقات يتطلب ربطه بأحد أمرين عقليين : الوجود أو العدم ، وعلى أساس هذه الثنائية يقوم السبب والشرط والمانع وهي مكونات الحكم الوضعي التي وفق التصور العقلي والمنطقي والأصولي «تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط ، وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط» ، وبيان ذلك أن مراتب الحكم التكليفي ترتبط بمراتب الحكم الوضعي كالآتي :

- **السبب** : ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه لذاته .
- **الشرط** : ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه لذاته .
- **المانع** : ما يلزم من وجوده عدم الحكم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته .

وبهذا يتقرر عندنا أن «خطاب الوضع أعم من خطاب التكليف عموماً مطلقاً ؛ لأنه لم يوجد خطاب تكليف إلا مقترناً بخطاب وضع ؛ إذ لا يخلو التكليف من الشروط والموانع والأسباب ، وقد يوجد خطاب الوضع فيما لا تكليف فيه ، كتضمين الصبي والمخطئ قيم المتلفات ، وأرش الجناية ،

ونحو ذلك ، ولا يشترط في خطاب الوضع العلم ولا القدرة غالبا ...» .

« 5- الحكمة من الخطاب الوضعي :

الخطاب الوضعي وإن أخذ صفة الاستقلال عن الخطاب التكليفي إلا أن له صلة وثيقة به ؛ ذلك لأنه بجميع أقسامه بمثابة العلامات التي تدل على الحكم التكليفي والتي لولاها لفات الناس كثير من الأحكام التكليفية دون أن يشعروا بها ؛ لأن التكليف بالشرعية لما كان دائما إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة ، وكان خطاب الشارع مما يتعذر على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حال على تعاقب الأعصار وتعدد الأمم ، وكان خطابه تعالى لا يعرفه المكلفون إلا بواسطة الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وهم غير مخلصين حتى يبينوا خطاب الله وأحكامه في الحوادث في كل وقت .. اقتضت حكمة الشارع أن ينصب أشياء تكون علامات وأمارات على أحكامه تعالى ، معارف لها ، فكان ذلك مثل القاعدة الكلية في الشريعة الإسلامية ؛ تحصيلا لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف .

« 6- العلاقة بين الخطاب التكليفي والخطاب الوضعي

تقرر مؤلفات الأصوليين أن بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي علاقة ترابط ، فما من مرتبة من مراتب الحكم التكليفي إلا ويقابلها الحكم الوضعي بمراتبه ، ف «خطاب الوضع هو البيئة الأصولية لإنزال الحكم ، وهو الذي يحوط خطاب التكليف ويكلؤه ، ولهذا كان خطاب

الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف ، ليقيد إطلاقه ، ويخصص عمومه ، فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع ، ولن تُنتج صحة أو أجزاء دون توفر الشروط سواء كانت للوجوب ، أو شروط أداء أو صحة ، فلا بد من تحقيق المناط للتدقيق في ثبوت التلازم طرداً وعكساً»

إن الذي مرّ أنفاً يقرر عندنا أن كل ما افتقر إلى الاجتهاد من قضايا الشرع ، لا يؤمن فيه الحيف ، ولا يؤمن عليه الزلل ، ومن ثم وجب العلم أن الحكم التكليفي ليس غطاء يصلح لكل وعاء ، ولله عبارة العلامة بن بيه : «خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف» ، وهذا يعني أن علاقتهما تستبين أساساً «ضمن البيئة الأصولية لعملية تحقيق المناط والمجال الناظم للدلالة التي تحوطها» .

يُفهم مما سبق من الحديث أن الأحكام الشرعية التكليفية تحتاج مساحة حركة محددة في الواقع ، لا تزيد عليها ولا تنقص ، فهي أحكام معلقة بعد النزول على وجود مشخص ، هو «الوجود الخارجي المركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها ، ورخائها وقترها ، وضرورتها وحاجاتها ، وتطور سيروراتها ، فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها وعمومها مخصوص بخصائصها ، ولذلك كان خطاب الوضع -الذي هو الأسباب والشروط والموانع والرخص والعزائم والتقديرات- ناظماً للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه : طلبُ إيقاع وطلبُ امتناع ، وإباحة ، وبين الواقع بسلاسته

وإكراهاته». هذه المساحة حيث تتشابك الأحكام التكليفية مع الأحكام الوضعية مكونة خيمة تشريعية متميزة ، ركيزتها جلب المصالح ودرء المفاسد ، وفضاؤها المقاصد ، وأرضيتها التي تقوم عليها الواقع الذي تنتقل فيه الخيمة حسب الوقائع حفاظا على سلامة بُنيته من العواصف والزوابع .

« 7- خطاب الوضع : مساحة الواقع واستيثاق آفاق تجديد صياغة

الخطاب الديني

لم يكن اعتبار العلماء الخطاب الجعلي أو الوضعي قسيما للحكم التكليفي إلا وعيا منهم بدوره في ضبط المساحة التي يتنزل عليها النص في الواقع دون شطط ولا وكس ، ولذلك اعتنوا وخاصة الغزالي بضبط معرفات الواقع لاستقامة العلاقة بين الأحكام ، وأسبابها ، وشروطها ، وموانعها .

الواقع الذي يبحث عنه الفقيه يحقق العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص ؛ لتكون كينونتها حاقّة فيه ؛ أي : ثابتة ثبوتاً حقيقياً ، يتيح تنزيل خطاب الشارع على هذا الوجود سواء كان جزئياً أو كلياً ، فردياً أو جماعياً ، وذلك يفترض مراحل تبدأ من ثبوت حكم موصوف لتنزيله على واقع مشخص معروف ... ولأنّ المحكوم فيه أو عليه سواء كان ذاتاً أو صفة أو نسبة ، جنساً أو نوعاً ، كلاً أو جزءاً ، فعلاً أو انفعالاً ، له حمولة من المعنى هي التي تجعله قابلاً لحكم ما ، تلك الحمولة هي الواقع الذي يبحث عنه الفقيه ، والتي تسمى في الغالب علة أو سبباً ، وقد تكون مانعاً أو شرطاً ، وقد تكون حالاً أو معنى مؤثراً ... وهكذا يكون هذا الواقع مفتاحاً لتعامل الفقيه مع الأشياء والأشخاص .

إنها أحكام تكليفية ، تقابلها أحكام وضعية تتحكم في حركتها وفعاليتها ، وكل حكم من هذه الأحكام له وزن معين ، وصفة معينة ،

وعلة أو مقصد ، فهو بذلك متميز عن غيره من الأحكام الأخرى ، وترتبط إما بمقاصد عامة في جميع أبواب الشريعة ، وإما مقاصد خاصة بكل باب ، وإما بمقاصد تختص بكل جزئية ، وهي مقاصد أيضا متفاوتة في الدرجة والقوة .

إذن المجتهد معه حمولة من الأحكام بمقاصدها وعللها ، وهو يتنقل بها ومعها إلى الواقع مع تباين الأزمنة والأمكنة ووقائع الأناسي . . . مما يعني أن الأحكام التكليفية ستبقى متحركة غير ثابتة تدور في فلك جلب المصالح ودفع المفاسد (الموجب ، السالب) ؛ قد ينخلز بعضها عن رتبته وينزاح لصالح حكم آخر لضرورة اقتضت ذلك دفعا للمفاسد أو جلبا للمصالح ، الأمر الذي قد يجعلها تتبادل الأدوار بسبب تبادل الأوصاف ؛ فيصير المنهي عنه أمرا أو إباحة ، فيكون إما واجبا لغيره أو مندوبا لغيره أو مباحا لغيره ، وكذلك قد يصبح الأمر في منهي عنه أو مباحا ، وقد تنتقل الإباحة نفسها إلى فضاء الأمر أو النهي ، ويستحيل ما كان فاسدا صحيحا ، وما كان صحيحا فاسدا ، وما كان عزيمة رخصة ، وما كان رخصة عزيمة وهكذا . . . بحسب مواكبة كي الزمان وروح العصر ومتغيرات وإكراهات الواقع بما يتوافق مع واجب انضباط الاستنباط ، وبناء على قاعدة أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان .

إن عمومات الشرع سيالة ، والواقع كلي مشكك لا يستوي في أحواله

ومحاله ، لذلك فالمجتهد في تأهب دائم للتعامل مع الطوارئ والمستجدات ، بحيث كلما ظهرت جزئيات جديدة نتيجة تقلبات الواقع ، وتطورات الوقائع ، بحث لها عن نظير مندرج تحت كليّ من الكليات الثلاث : الضروري أو الحاجي أو التحسيني ، فيلحقها به من باب تحقيق المناط .

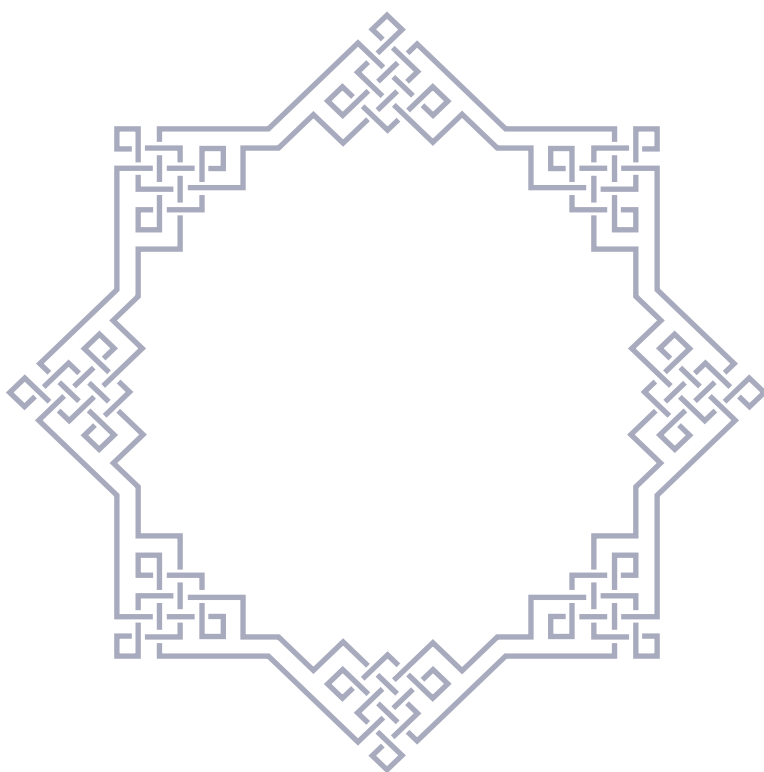
مهمة المجتهد المجدد إذن أن ينظر في الأحكام التكليفية والوضعية من أسباب وشروط وموانع بأوصافها وعللها ومقاصدها نظرة تجريدية ؛ ثم ينزل تلك الأحكام على الواقع لتقع على أشباهها ونظائرها . والأسباب والشروط والموانع منها الخفي ومنها الجلي ، ومنها الظاهر ومنها الغائر ، فالخفي منها يحتاج إلى مزيد نظر من المجتهد .

النتيجة إذن أن «الواقع شريك في إنتاج الحكم» وهو أيضا شريك في صناعة المفاهيم التي نتعامل معها ، وهذا يعني أن أي تجديد لصياغة الخطاب الديني ينبغي أن نحمل إلى العالم خطابا يذكره بإنسانية خطابنا الإسلامي وأصالته وأخلاقيته ، وهو ما نرجوه من أهل الأديان الأخرى أن يفعلوه كذلك ، كون الواقع شريكا يعني أن الفقيه أو العالم الديني لم يبق منفردا بالنظر والتأمل والتدبر ، بل هو في حاجة إلى شركاء ينتمون إلى حقل العلوم الإنسانية ، لأن المنطق التاريخي لسيرورة الأشياء وصيرورتها يفرض ذلك ، من أجل الانتقال من بؤرة لها خصوصياتها وشروطها إلى مجال أوسع يكون فيه الخطاب الديني منتجا وبناء ومساهما في إبداع التنمية ، فلا بد

للمتخصصين في علوم الشريعة العمل مع شركاء آخرين ، ففي العالم المعولم أصبحنا محتاجين إلى مقاربات تنضاف إلى المقاربة الدينية في جزء من صورتها .

إن أي سعي إلى تجديد الخطاب الديني دون التوسل بشراكة متينة بين الواقع وأصول الفقه لن يكون إلا طحنا في الماء ، وقد قدمنا أن الخطاب الديني ليس هو الخطاب الشرعي في صورته ومعناه ، لذلك فلن ينصلح الأول إلا بالثاني .





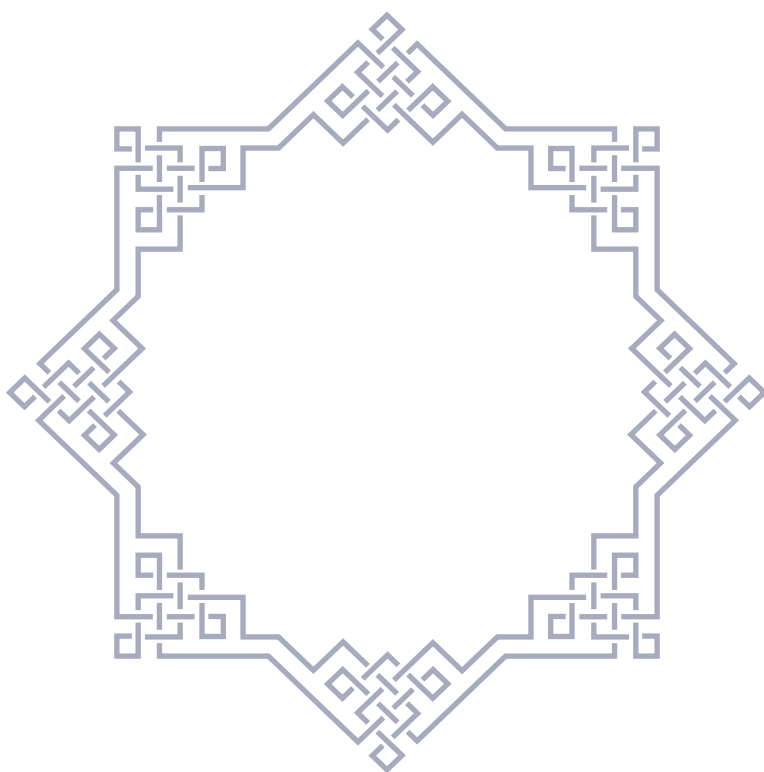
فهرس الموضوعات

- 5.....ديباجة المؤتمر
- 11.....المواثيق والإعلانات وأثرها في تجديد الخطاب الديني
الأستاذ الدكتور رضوان السيد
- 35.....نحو تكوين عقل ديني جديد
معالي الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت
كلمة معالي الأستاذ الدكتور محمد مختار جمعة
- 49.....وزير الأوقاف وعضو مجمع البحوث بالأزهر الشريف - جمهورية مصر العربية
- 55.....ما هو الخطاب الديني اليوم ، وما هي مجالات وأبعاد تجديده ولماذا ؟
معالي الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم تسيريتش
- 91.....كلّ الزمان وتداوليّة التجديد
الأستاذ الدكتور محمد محبوب بن بيّه
- الوثائق والإعلانات وأثرها في تجديد الخطاب الديني
- 115.....«وثيقة الأخوة الإنسانية أنموذجاً»
الدكتورة ماريا محمد الهطالي

- 123.....الواقع والسياق الحضاري وضرورة تجديد الخطاب الديني
معالي الأستاذ الدكتور محمد خليل
- 151.....الخطاب بين التصور القديم والحديث
الأستاذ الدكتور محمد عدناني
- 179.....الخطابُ الدينيُّ المعاصرُ: بحثٌ في المفهوم ودواعي ومنهج التَّجديد
الأستاذ الدكتور أحمد المدني لكلبي
- 207.....العلوم الإنسانية والضروريُّ من المعرفة الشرعية
الأستاذ الدكتور إبراهيم بورشاشن
- 221.....تجديد الخطاب الديني مفارقة يملخوا ومفارقة التوحيد
الأستاذ الدكتور محمد الشَّيخ
- 243.....سُت مواطنَ مشتركةً بين التجديد والضبط في الخطاب الديني
الأستاذة الدكتورة سعاد الحكيم
- 259.....العلائق بين التجديد والضبط في الخطاب الديني
سعادة الأستاذ الدكتور إدريس الفاسي الفهري
- 281.....كلمة سعادة مفتي جمهورية تترستان
معالي الشيخ كامل سميع الله

289 خطاب الوضع وتجديد صياغة الخطاب الديني
الأستاذ الدكتور يوسف حميتو

313 فهرس الموضوعات





ملخص الكتاب

إن الجامعات بوصفها فضاءات للبحث ومنارات للإشعاع الثقافي، يدخل في صميم عملها متابعة ودراسة مختلف الظواهر والمسائل التي تتناول ما يثار في الساحة الثقافية من قضايا فكرية وعلمية واجتماعية. ومما تتجدد دواعي الاهتمام به من تلك القضايا؛ قضية تجديد الخطاب الديني في سياق ما تشهده المجتمعات الإسلامية، وما يشهده العالم من متغيرات.

لذلك ارتأت جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية أن تعقد مؤتمرها العلمي الأول حول هذه القضية، مستكتبةً الأقلام الرصينة، لتتناول ما يرتبط بهذا الموضوع من جوانب في بحوث تتسم بالجدية في التناول والجدة في الطرح والجودة في النتائج والمخرجات، مُستشرفةً بذلك التأسيس لتقليد علمي رائد في بلادنا والمنطقة جمعاء، يمثل الرؤية الإماراتية الأصيلة في التميز والابتكار.

ISBN 978-9948-759-22-5



9 789948 759225